Die

# Lehre der Apostel.

Dargestellt

von

Hermann Meßner,
Licentiaten der Theologie,
Adjunkten am Dom-Candidaten-Stift zu Berlin.

Leipzig,
Verlag von S. Hirzel.
1856.

Der Hochwürdigen theologischen Fakultät
der Georgia Augusta.

Das Band, welches mich mit Ihnen, hochwürdige Herren, bisher verknüpft hat, löst sich mit dem heutigen Tage. Sechs Jahre sind verflossen, seit ich von Berlin an diese Universität kam, um in dem unter Ihrer Leitung stehenden Repetentencollegium die Muße zu tieferer theologischer Durchbildung zu gewinnen. Damals war es das Zeugniß des unvergeßlichen Dr. Neander und meines hochverehrten Lehrers und väterlichen Freundes Dr. Julius Müller, welches mir, dem Ihnen persönlich Unbekannten, den Weg bahnte. Nach derselben Stadt, von der ich einst zu Ihnen gekommen war, kehre ich jetzt zu einem neuen Wirkungskreise zurück. Jahre der Mühe und Arbeit, aber auch der Freude in der Erforschung des göttlichen Wortes liegen dazwischen. Eine Frucht dieser Studien bringe ich Ihnen, hochwürdige Herren, in diesem Werke dar als ein Zeichen meiner Dankbarkeit, auf welche Sie sich so gerechte Ansprüche erworben haben. Leider ist es mir nicht vergönnt, den aus Ihrer

Mitte in ein höheres Arbeitsfeld abberufenen Männern dieses Werk noch selbst überreichen zu können. Aber versagen kann ich es mir nicht, den Dank für das Wohlwollen, welches sie mir von Anfang an entgegengebracht haben, hier öffentlich zu bezeugen. Auch von denen unter Ihnen, hochwürdige Herren, die an ihre Stelle getreten sind, ist mir dasselbe Wohlwollen zu Theil geworden. Einen neuen Beweis dessen habe ich erst noch vor kurzem von Ihnen empfangen in dem Ehrengeschenk des theologischen Licentiatengrades, durch welches Sie mich bei meinem Scheiden von hier erfreut haben. Nehmen Sie, hochwürdige Herren, dieses Werk freundlich auf als einen Beweis meiner Dankbarkeit und Verehrung, die Ihnen stets gewidmet bleibt!

Göttingen, den 22. März 1856.

Hermann Meßner.

# V o r w o r t.

Diese Schrift, welche ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, ist aus Vorlesungen an der hiesigen Universität hervorgegangen. Zu ihrer Bearbeitung für den Druck bestimmte mich die Ueberzeugung, daß eine neue Darstellung der Lehre der Apostel auch nach den zum Theil so trefflichen Arbeiten, deren uns gerade die letzte Zeit mehrere gebracht hat, noch immer nicht als ein ganz überflüssiges Unternehmen betrachtet werden kann. Bei der Schwierigkeit des Gegenstandes jedoch würde ich mit der Veröffentlichung dieser Schrift noch gezögert haben, wenn nicht äußere Verhältnisse mich gedrängt hätten, diese Studien zu einem bestimmten Abschluß zu bringen. Da es ungewiß ist, ob ich in dem neuen Berufskreise, in welchen ich einzutreten im Begriff stehe, in der nächsten Zeit die nöthige Muße zur Fortsetzung dieser Studien finden werde, so wollte ich nicht länger mit der Veröffentlichung der Ergebnisse meiner Arbeit auf diesem Gebiet zurückhalten. Zudem glaube ich, daß wenn auch manches Einzelne bei weiterer Durcharbeitung dieses Gegenstandes sich noch anders gestaltet haben würde, doch die Grundanschauungen bei mir feststehen.

Dieses Werk schließt sich eng an die Bearbeitungen von Neander und Schmid an. Auf diese ist daher auch durchgängig in ihm die meiste Rücksicht genommen worden. Ohne den Verdiensten Anderer irgendwie zu nahe treten zu wollen, glaube ich doch, daß durch die Darstellungen der beiden Genannten dieser Gegenstand am meisten gefördert ist. Ob nach ihnen die vorliegende Schrift überhaupt noch werth ist, an's Licht zu treten, muß dem Urtheil des Lesers überlassen bleiben. An die den Werken von Neander und Schmid zu Grunde liegende Auffassungsweise aber von neuem zu erinnern, scheint mir

durch manche Erscheinungen auf diesem Gebiet nothwendig geworden zu sein. Noch immer zeigt sich hier eine Richtung, welche nicht auszugleichende Widersprüche zwischen der Lehre der einzelnen Apostel überall zu entdecken bemüht ist. Aber auch die entgegengesetzte findet mehr und mehr ihre Vertreter, welche alle zwischen den einzelnen Lehrbegriffen wirklich stattfindenden Unterschiede zu verwischen sucht. Diesen beiden Richtungen gegenüber das Recht dieser Unterschiede wie der ihnen zu Grunde liegenden tieferen Einheit von neuem zu wahren, ist der Zweck dieser Schrift. Möge die Ausführung hinter dem gesteckten Ziele nicht allzu weit zurück geblieben sein!

Göttingen, am 22. März 1856.

Hermann Meßner.

## Inhaltsverzeichniß.

# Einleitung.

Der Gegenstand, mit welchem sich diese Schrift beschäftigt, bildet den zweiten Theil der Theologie des neuen Testamentes. Eine von der Lehre Christi, wie sie die Evangelien enthalten, gesonderte Darstellung der apostolischen Lehre setzt voraus, daß die Lehre der Apostel bei aller Einheit, durch welche sie mit der Lehre Christi verbunden ist, doch ein für sich bestehendes, eng in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, welches deshalb auch für sich und getrennt von der Lehre Christi dargestellt werden kann. Es erscheint nothwendig, daß wir, ehe wir die Aufgabe und die durch dieselbe bedingte Methode unserer Darstellung der apostolischen Lehre näher bestimmen, in diesen einleitenden Untersuchungen zuerst die bezeichnete Voraussetzung, von der wir in unserer Darstellung der Lehre der Apostel ausgehen, näher begründen und daher zuerst das Verhältniß zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Apostel näher zu bestimmen suchen.

Die Lehre Christi und die Lehre der Apostel. Daß die Lehre der Apostel bei aller großen und wahrhaft überraschenden Einheit mit der Lehre Christi, doch bei genauerer Betrachtung eigenthümliche Unterschiede von der letzteren zeigt, dies konnte von dem Standpunkte eines Inspirationsbegriffes aus, welcher die Schrift viel zu sehr als eine einheitliche Urkunde göttlicher Offenbarung, viel zu wenig als eine reich in sich gegliederte Einheit auffaßte, nicht recht anerkannt werden. Wie dieser Standpunkt die in der apostolischen Lehre selbst wieder unleugbar stattfindende Verschiedenheit der apostolischen Lehrtropen nicht recht zu würdigen vermochte, so konnte er auch die Unterschiede, welche zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Apostel stattfinden, nicht recht erkennen. Ihm konnte die Schrift, um die sichere Quelle der göttlichen Offenbarung für alle Zeiten sein zu können, nur als ein einheitliches Ganzes erscheinen, welches jede durch die verschiedenen Stufen der Offenbarung bedingte Entwicklung der Lehre, sowie jede Verschiedenheit der einzelnen biblischen Schriftsteller

in der Auffassung und Darstellung der Offenbarung ausschloß, diese Verschiedenheiten wenigstens, so weit sie sich nicht ganz in Abrede stellen ließen, aus äußeren Gründen, dem Zweck und der Veranlassung einer biblischen Schrift u. s. w. abzuleiten aufforderte. Es liegt tief in dem durch die menschliche Sünde mitbedingten Entwicklungsgange der Theologie und der Geschichte begründet, daß man zu einer Zeit, wo man sich immer mehr von der Unhaltbarkeit eines Inspirationsbegriffes, wie er der bezeichneten Auffassung zu Grunde liegt, überzeugte, alsbald anfing, die Sache wieder auf die entgegengesetzte Seite zu werfen und da, wo man früher überall nur die Einheit, nicht aber auch zugleich die neben und in der Einheit bestehende Mannichfaltigkeit gesehen hatte, nun sogleich wirkliche Widersprüche und nicht auszugleichende Differenzen erblickte. So sollten nicht bloß innerhalb der Lehre Christi selbst nach ihrer verschiedenen Darstellung in den evangelischen Berichten, in denen sie uns überliefert ist, Widersprüche stattfinden, welche ausgleichen zu wollen von vornherein als ein vergebliches Bemühen betrachtet wurde, sondern man meinte auch zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Apostel Gegensätze zu erblicken, welche nur von einem in dogmatischen Vorurtheilen befangenen Standpunkte geleugnet werden könnten. Namentlich sollte die Lehre derjenigen Apostel, auf welche die Dogmatik immer besonders zurückzugehen pflegte, zum Theil in einem unauflöslichen Widerspruche mit der Lehre Christi sich befinden und nur die Lehrtropen der palästinensischen Richtung, wie man sie nannte, sollten die reine Lehre Christi noch am meisten erhalten haben und deshalb vorzugsweise für die christliche Dogmatik und Ethik hinfort die Grundlage bilden.

Der Versuch nun, zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Apostel eigenthümliche Unterschiede nachzuweisen, könnte schon deshalb als ein vergeblicher betrachtet werden, weil uns ja doch die Lehre Christi erst durch die Apostel überliefert worden sei, eine genaue Scheidung aber zwischen dem, was von Christus selbst ausging und dem, was von den Aposteln gelehrt sei, bei der eigenthümlichen Beschaffenheit der Quellen, in denen uns die Lehre Christi überliefert sei, überall als eine unmögliche betrachtet werden müsse. Dies Letztere würde jedoch nur dann der Fall sein, wenn wirklich die Reden Christi eine Lehre enthielten, die gar keine charakteristischen Unterschiede von der Lehre der Apostel, der eigenen Lehre der Verfasser dieser Evangelien darböte. Zeigte die Lehre Christi Unterschiede eigenthümlicher Art von der Lehre der Apostel, so würde schon damit eine Ansicht, nach welcher die Reden Christi selbst erst als das Produkt der Apostel oder christlicher Schriftsteller aus einer noch späteren Zeit betrachtet werden müßten, viel an Wahrscheinlichkeit verlieren. Wir würden sonst den Verfassern dieser Schriften einen Grad von Kunst zuschreiben müssen, von der wir doch sonst in diesen Schriften nirgends eine bestimmte Spur finden können.

Ein eigenthümlicher Unterschied zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Apostel zeigt sich zunächst schon darin, daß wir in den Reden Christi einen Reichthum von Formen finden, wie wir ihn in

den Schriften eines einzelnen Apostels vergeblich suchen würden *). Wie wir in den Reden Christi noch alle die verschiedenen apostolischen Lehrtropen ungeschieden bei einander finden, so zeigen uns auch die Evangelien einen durch den verschiedenartigen Inhalt bedingten Reichthum von Formen, der in dieser Weise auf keinen einzelnen Apostel übergehen konnte. So finden wir in den Reden Christi nicht bloß die gnomisch=sententiöse Darstellungsart des Briefes des Jakobus, sondern es treten uns in ihnen auch deutliche Spuren der dialectischen des Paulus entgegen, nicht minder aber zugleich der intuitiven des Johannes. Dagegen finden wir nur bei einem Apostel von der Tiefe und dem Reichthum des Geistes des Paulus verschiedene dieser Formen zugleich, wenngleich auch hier eine derselben die vorherrschende ist, nemlich die dialectische, die überall sogleich da hervortritt, wo dieser Apostel polemisch verfährt.

Doch mit diesem Unterschied in Bezug auf die Form hängt noch ein anderer, der sich auf den Inhalt bezieht und uns eben deshalb hier noch näher angeht, eng zusammen. In den letzten Reden Christi bei Johannes gibt Christus selbst einen bestimmten Aufschluß über das Verhältniß seiner eigenen Lehre zu der Lehre der Apostel. Er bestimmt hier dieses Verhältniß näher dahin, daß die Apostel das, was er nur habe andeuten können, seinem ganzen Inhalte nach zu entwickeln berufen seien (Ev. Joh. 16, 25.), und daß sodann auch Momente der christlichen Wahrheit durch die Apostel enthüllt werden würden, über welche er selbst noch gar keinen Aufschluß habe geben können (16, 12.). Es würde durchaus in Widerspruch mit der echt geschichtlichen Anschauung von Christus stehen, wenn wir annehmen wollten, daß ihm das, was von den Aposteln nachher enthüllt und weiter entwickelt worden ist, noch nicht selbst zum klaren Bewußtsein gekommen wäre, sondern von ihm nur geahnt worden sei. Wäre dies der Fall, so würde Christus nur den ersten unbestimmten Anstoß zu einer Entwicklung gegeben haben, welche nachher weit über ihn hinausging, es würde nicht Christus, sondern die Apostel, namentlich Paulus und Johannes, als die eigentlichen Schöpfer des Christenthums zu betrachten sein — eine Anschauung, die sich auf diese Spitze getrieben selbst richtet, da das Dasein der christlichen Kirche ohne die Voraussetzung des geschichtlichen Lebens Christi, wie es die Evangelien darstellen, zum völligen Räthsel wird. Vielmehr liegt der Grund der bezeichneten Erscheinung in dem ganz einzigen Verhältniß, in welchem bei Christus die Lehre desselben zu seiner Person steht. Da die Lehre Christi im tiefsten Grunde nur ein Zeugniß von dem in ihm erschienenen göttlichen Leben ist, so konnte, ehe nicht die Thatsachen, welche der eigenthümliche Gegenstand und Mittelpunkt des christlichen Glaubens sind, geschehen waren, auch die Lehre Christi nur mehr andeutungsweise hiervon Zeugniß ablegen, und erst den Aposteln war es

*) Vergl. Chr. Fr. Schmid biblische Theologie des neuen Testamentes, herausg. von Weizsäcker. Thl. 2. S. 82 f.

vorbehalten, die ganze Bedeutung dieser Thatsachen für das Leben und den Glauben der Gläubigen zu enthüllen. Daraus, daß Christus, so lange sein messianisches Werk noch nicht vollbracht war, auch noch nicht das rechte Verständniß für die Thatsachen des Todes und der Auferstehung bei den Jüngern voraussetzen konnte, ist es zu erklären, daß die Lehre Christi gerade diese Momente, durch welche die Erlösung gegründet ist, überall nur mehr andeutungsweise berührt, andere dagegen noch ganz unberücksichtigt gelassen hat. Es entspricht genau dem Verhältniß, in welchem auf dem biblischen Gebiet die Lehre zu dem Leben steht, daß die Lehre nur erst dann eintreten kann, nachdem die Thatsachen, auf welche sich die Lehre bezieht, geschehen sind. So konnte eine allseitige Lehre von der Kirche nur erst dann gegeben werden, nachdem das göttliche Leben, welches bisher in Christo verschlossen war, sich auf die Menschheit verbreitet hatte. So mußte auch den Heiden selbst erst der heilige Geist und zwar ganz unabhängig von dem mosaischen Gesetze zu Theil geworden sein, ehe auf Grund dieser Erfahrungen die Erkenntniß von der durch Christus bewirkten Auflösung des Gesetzes, von der ganz gleichen Berechtigung der Heiden wie der Juden zu Genossen des Reiches Christi mit der Bestimmtheit und Schärfe ausgesprochen werden konnte, wie wir dies namentlich in den Briefen des Paulus finden. Und so finden wir überall, mögen wir nun die Lehre von der Person Christi oder die Lehre von dem Werke desselben in's Auge fassen, die Lehre der Apostel und namentlich derjenigen, bei denen uns die christliche Wahrheit in der am reichsten entwickelten Gestalt entgegentritt, entwickelter als die Lehre Christi. Ja es macht in dieser Beziehung selbst der Lehrtropus des Jakobus, in welchem doch die eigenthümlich christlich-religiösen Begriffe noch am wenigsten entwickelt sind, keine Ausnahme, insofern, wenn wir diesen Lehrtropus mit der Bergpredigt vergleichen, mit der er eine unverkennbare Verwandtschaft hat, in dieser letzteren die sittlichen Begriffe noch nicht in eine so bestimmte Beziehung zu Christus, dem Gründer des Reiches Gottes, gebracht sind, als dies im Lehrtropus des Jakobus allerdings schon der Fall ist. Was in der Lehre Christi nur im Keime gegeben ist, ist von den Aposteln weiter entwickelt worden, und zwar von einem jeden derselben nach der besonderen menschlichen Eigenthümlichkeit, welche der heilige Geist nicht vernichtete, sondern vielmehr verklärte. Christus hatte den Aposteln nicht ein fertiges, streng begrifflich entwickeltes Lehrsystem überliefert, es muß auch als ein vergebliches Bemühen betrachtet werden, ein solches aus den Reden Christi darstellen zu wollen; vielmehr hatte es Christus dem Geiste, der die Apostel für ihren Beruf, die selbstständigen Fortsetzer des prophetischen Amtes Christi zu sein, befähigte, überlassen, ein solches in den Aposteln zu erzeugen. Eben hierauf beruht es aber auch, daß die Lehre der Apostel noch in einem engeren Verhältnisse zur kirchlichen Lehre und zur Dogmatik steht, als die Lehre Christi, daß diese letzteren immer noch mehr und unmittelbarer auf die Lehre der Apostel, und namentlich derjenigen Apostel, von denen die christliche Wahrheit am reichsten entwickelt ist, als auf die Lehre Christi zurückgingen.

Die Lehre Christi — und dies gehört zu dem ganz einzigen Character dieser Lehre — ist im tiefsten Grunde nur ein Selbstzeugniß, ein Zeugniß von dem Verhältniß, in dem er sich zu Gott wußte und zwar aus der ganzen Unmittelbarkeit seiner inneren Erfahrung heraus. Hat die Lehre Christi noch in einem besonderen Maße dieses Gepräge im Evangelium des Johannes, so ist dasselbe doch auch den synoptischen Evangelien keineswegs fremd. Es erklärt sich hieraus der durchaus intuitive Character der Lehre Christi, den wir nur annäherungsweise bei dem Apostel Johannes wieder finden. Bei den Aposteln dagegen mußte an die Stelle einer solchen rein intuitiven Darstellung ein mehr discursives Lehren treten. Die Apostel bedurften, um in denen, welchen sie das Evangelium zu verkündigen hatten, eine sichere und feste Ueberzeugung zu gründen, mancherlei Mittelglieder, und die eigenthümliche Art dieser Mittelbegriffe ist durch die Individualität der einzelnen Apostel in durchgreifender Weise bedingt.

Wie in Bezug auf Christus von keiner besonderen menschlichen Eigenthümlichkeit die Rede sein kann, so enthalten die Reden desselben auch nicht einen der besonderen apostolischen Lehrtropen. Vielmehr finden wir in den Reden Christi in gleicher Weise den eigenthümlichen Lehrtropus des Jakobus, wie den des Paulus, Petrus und Johannes. Die Unterschiede in der Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit, welche allerdings schon in den Reden Christi im Keime gegeben sind, treten erst in der apostolischen Lehre schärfer hervor, wenngleich auch hier diese Unterschiede noch nicht zu Widersprüchen und Gegensätzen werden, sondern immer wieder zur Einheit zurückstreben.

Die bisher von uns bezeichnete Verschiedenheit, welche zwischen der Lehre Christi und der der Apostel stattfindet, hängt eng mit der Verschiedenheit zwischen dem messianischen und apostolischen Zeitalter überhaupt zusammen. Während Christus nach seinem eigenen ausdrücklichen Zeugniß während seines irdischen Lebens der einzige selbstständige Träger des göttlichen Lebens ist, hat sich dasselbe in dem zweiten Zeitraum, dem apostolischen Zeitalter, über die Menschheit verbreitet und namentlich auf die Apostel, in denen sich dieses göttliche Leben in seiner größesten Reinheit, Tiefe und Ursprünglichkeit offenbarte, so jedoch daß sie in Bezug auf dieses Leben in einer steten Abhängigkeit von Christus blieben, in welchem dieses Leben in seiner ganzen Vollkommenheit erschienen war. Damit aber war eine neue Entwicklungsstufe der Offenbarung eingetreten, mit der dieselbe zu ihrem Abschluß kam, mit dieser Entwicklung der Offenbarung selbst mußte aber auch die Lehre sich entwickeln. Wie die biblische Theologie die gesammte Lehre der Schrift nicht als ein System behandeln und etwa nur bei den einzelnen Lehren und Begriffen einzelne, aber nur das Unwesentliche betreffende Modifikationen aufzeigen darf, wie sie vielmehr nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Offenbarung das Ganze der biblischen Lehre scheiden und demnach zunächst die Lehre des neuen Testamentes von der des alten gesondert behandeln muß, so muß sie auf diesem Wege nun auch noch weiter gehen und wiederum in der

Lehre des neuen Testamentes scheiden zwischen der Lehre Christi und der der Apostel und beide getrennt behandeln.

Wir wollen hier nur noch bemerken, daß Schmid *) das bezeichnete Verhältniß zwischen der Lehre Jesu und der Lehre der Apostel ganz ebenso auffaßt, wie es von uns entwickelt worden ist. Er sagt mit Recht: „In den Lehrreden Jesu haben wir den prägnanten Keim und Kern, die Wurzel, die einfache aber feste Grundlage, in der apostolischen Lehre, wie die übrigen neutestamentlichen Schriften sie geben, haben wir die Sprossen und Zweige, die aus dem Keime erwachsene Pflanze; wir haben das aufgeführte Gebäude, das auf jener einfachen, aber festen Grundlage ruht. So lebendig und lebenskräftig die apostolische Lehre erscheint, so original, so prägnant, so die Ausprägung in der allerersten Form darstellend erscheinen die Lehrreden des Herrn in den Evangelien und beide, die apostolische Lehre ebensosehr ihren weiter entwickelten Verhältnissen angemessen, als die Lehrreden des Herrn den Verhältnissen seines persönlichen Lebens entsprechend."

---

Apostel und Apostelschüler. Ist hier von Aposteln die Rede, so haben wir dabei nicht den weiteren Begriff dieses Wortes, in welchem es bekanntlich im neuen Testament einigemal gebraucht wird, im Auge, sondern nur den engeren, der auch ohne Zweifel als der ursprüngliche betrachtet werden muß. Nach diesem engeren Begriff können wir darunter nur die ursprünglichen Zeugen des messianischen Werkes Christi verstehen, welche von Anfang seiner messianischen Thätigkeit bis zum Abschluß derselben in einer engen und ununterbrochenen Verbindung mit ihm standen, und — was ein Hauptmoment in dem Begriff des Apostolats ist — unmittelbar von Christus selbst aus der Zahl der Gläubigen und dann auch wieder aus dem engeren Kreise der 70 Jünger ausgesondert und in eigenthümlicher Weise für ihren Beruf, die auserwählten Zeugen des Werkes Christi und die selbstständigen Fortsetzer seines prophetischen Amtes zu sein, befähigt wurden, deren Auswahl und Bildung zu dem großen Werke, zu dem sie berufen waren, auch als eine der wichtigsten Thätigkeiten des Lebens Christi betrachtet werden muß. Vorbereitet aber wurden diese Jünger für ihren Beruf von Christus zunächst durch das Anschauen des Lebens und messianischen Wirkens Christi und zwar in der Art, daß manche Momente dieses Lebens, die dem Anblick der übrigen Gläubigen entzogen waren, nur von ihnen geschaut wurden. Vorbereitet wurden sie ferner dadurch, daß sie von Christus selbst unmittelbar in das Verständniß seines Werkes und seiner Erscheinung eingeführt wurden, in der Art, daß sie in ihrem Verständniß der christlichen Wahrheit von allen übrigen Gläubigen völlig unabhängig waren. Während alle übrigen nothwendig an den Unterricht dieser ersten auserwählten Zeugen gewiesen waren, waren diese allein von Christus abhängig. Die Evangelien enthalten

*) A. a. O. Thl. 2. S. 7.

mehrfache Andeutungen von einer solchen, nur auf diese Jünger berechneten Unterweisung Christi. Die wirkliche Ausrüstung für ihren Beruf empfingen aber die Apostel erst durch den Geist, durch den sie befähigt wurden, die Fortsetzer des prophetischen Amtes Christi zu werden. Zwar machen die Apostel, was den Besitz dieses Geistes betrifft, in ihren Briefen zwischen sich und den übrigen Gläubigen keinen Unterschied, durch welchen die im innersten Wesen des Evangeliums tief begründete wesentliche Gleichheit aller Gläubigen aufgehoben wäre, ebenso sehr aber sind sie sich auf der andern Seite ihrer ganz einzigen Stellung zu Christus bewußt und die Verkennung dieses Vorzuges der Apostel gehört schon der Ausartung des christlichen Bewußtseins in der apostolischen Kirche an. Es wird genügen, hierfür darauf hinzuweisen, daß wo der Apostel die verschiedenen Aemter innerhalb der christlichen Gemeinde nennt (1 Cor. 12, 28), er das Amt der Apostel an erster Stelle aufführt. Wie das neue göttliche Leben in diesen Jüngern in einer ganz einzigen Reinheit, Tiefe und Fülle vorhanden war, so wirkte der Geist auch in ihnen eine Ursprünglichkeit und Tiefe der Erkenntniß der christlichen Wahrheit, von der alle folgenden Zeiten der Kirche immerfort zu lernen haben. Diese Jünger werden im Unterschiede von allen übrigen Gläubigen von Christus selbst als die Empfänger einer neuen Offenbarung dargestellt, die das, was von Christus selbst gelehrt war, zu ergänzen und weiter zu entwickeln bestimmt war. Wenngleich daher kein wesentlicher Unterschied, was den Besitz des Geistes anbetrifft, zwischen den Aposteln und den übrigen Gläubigen angenommen werden kann, so wirkt doch in ihnen dieser Geist in einer eigenthümlichen Weise, so daß sie es sein konnten, die, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, in der Entwicklung des christlichen Lebens vorangingen, in denen sich das christliche Leben vorzugsweise als das selbstthätige zeigte, und insbesondere als das, welches eine eigenthümliche Anziehungskraft auf Andere ausübt, in denen der Geist nicht bloß die Wiedergeburt, sondern auch eine solche Fülle der Erkenntniß wirkte, durch welche sie befähigt wurden, die Fortsetzer des prophetischen Amtes Christi zu sein.

Wenn wir hier noch von dem Apostel Paulus absehen, so sind es nur wenige Apostel, von denen wir schriftliche Darstellungen ihrer Lehre in unserem Kanon haben. Aber die, bei denen dies der Fall ist, sind zugleich diejenigen, welche auf die Gründung und Leitung der christlichen Kirche den größesten Einfluß geübt haben, bei denen wir eben daher auch voraussetzen können, daß sie durch eine tiefere und eigenthümlichere Auffassung der christlichen Wahrheit vor den übrigen ausgezeichnet waren, wonach sie von uns als die Repräsentanten allgemeinerer, in der apostolischen Kirche weit verbreiteter Richtungen betrachtet werden können, in welchen sich dieselben in ihrer größesten Reinheit ausgeprägt hatten.

Die hier gegebenen Bestimmungen scheinen nun gerade auf denje-

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 27.

nigen Apostel, dessen Wirksamkeit gerade von den größesten Erfolgen begleitet war und der auch der fruchtbarste unter den Aposteln ist, von denen wir Darstellungen der christlichen Wahrheit in unserem Kanon haben, keine Anwendung zu finden. Der Apostel Paulus selbst läßt zwischen sich und den älteren Aposteln keinen anderen Unterschied als den des Wirkungskreises gelten, auch in Bezug auf sein Verständniß der christlichen Wahrheit weiß er sich von den älteren Aposteln völlig unabhängig, und diese hinwiederum fühlen sich ihrerseits gedrungen, ihn als einen ihnen völlig gleichberechtigten Apostel anzuerkennen, ohne diese Anerkennung irgendwie durch die Forderung einer Aenderung der eigenthümlichen Wirksamkeit dieses Apostels bedingt sein zu lassen. Daß wir ihn den Aposteln in dem früher bezeichneten engeren Sinne völlig gleichstellen, davon liegt der Grund darin, daß er selbst, wie diese übrigen, unmittelbar vom Herrn selbst und zwar in jener Erscheinung des Herrn auf dem Wege nach Damascus zum Apostel berufen war, und daß er auch in Bezug auf sein Verständniß der christlichen Wahrheit sich von dem Unterricht der älteren Apostel völlig unabhängig weiß, wogegen auch nicht spricht, daß er die Kunde von den einzelnen Thatsachen des Lebens Christi und den einzelnen Worten desselben, so weit ihm dieselben nicht schon aus seiner früheren Zeit bekannt waren, ohne Zweifel auf dem Wege historischer Ueberlieferung empfangen hatte. Und daß wir mit Recht den Apostel Paulus den älteren Aposteln ganz gleichstellen, dafür bürgt uns die Größe der Erfolge der Wirksamkeit dieses Apostels, in der er selbst die Bestätigung für seine apostolische Würde fand, sowie die Tiefe und Fülle seines Verständnisses der christlichen Wahrheit, in welcher er von keinem der älteren Apostel übertroffen wird.

Dagegen finden wir nun in unserem Kanon auch Schriften solcher, die wir nicht zu der Zahl der Apostel in dem bezeichneten engeren Sinne rechnen können. Was berechtigt uns auch die Schriften dieser, welche wir jedenfalls nur in einem weiteren Sinne zu der Zahl der Apostel rechnen können, als Quellen unserer Darstellung der apostolischen Lehre zu Grunde zu legen? Wir denken hierbei an den Brief des Jakobus, wenn derselbe nicht, was jetzt die allgemeinere Annahme ist, von dem Apostel Jakobus verfaßt ist, und an den Brief des Judas, von dem das Gleiche gilt, es würde auch von dem Briefe an die Hebräer und von der Apokalypse gelten, wenn der erstere nicht den Apostel Paulus und die letztere nicht den Apostel Johannes zum Verfasser hat, und von dem Evangelium des Matthäus, wenn dasselbe nicht in der Gestalt, in der es uns jetzt vorliegt, von dem Apostel Matthäus verfaßt ist, wofür gewichtige Gründe sprechen. Von dem Evangelium des Markus und Lukas, sowie von der Apostelgeschichte würde es ohnehin gelten.

Diese Schriften, welche nicht von Aposteln im engeren Sinne verfaßt sind, von vornherein von den Quellen unserer Darstellung der apostolischen Lehre auszuschließen, würde schon insofern unzulässig sein, als die Abfassung derselben von Aposteln noch immer ihre Vertheidiger findet und gerade die genauere Erfassung des Lehrgehaltes dieser Schrif-

ten zur Entscheidung der kritischen Frage wesentlich beiträgt. Allerdings werden, wenn es sich um die Darstellung der apostolischen Lehre handelt, diejenigen Schriften dabei die erste Stelle einnehmen, welche von Aposteln in dem früher bezeichneten engeren Sinne verfaßt sind. Die übrigen würden nur dann mit aufgenommen werden können, wenn es sich bei genauerer Vergleichung zeigt, daß der Lehrgehalt derselben mit dem der Schriften der erst bezeichneten Art nirgends in Widerspruch steht. Wenn es auch richtig ist, was Schmid *) sagt, daß auch abgesehen von ihrem Ursprunge sich der Inhalt der apostolischen Schriften als der reichste und tiefste im neutestamentlichen Kanon bewähre, so zeigt doch eine genauere Vergleichung des Lehrgehaltes dieser Schriften mit den echt apostolischen weder im Inhalt noch in der Form solche Unterschiede, die es unmöglich machten, dieselben mit den letzteren zusammenzufassen. Die Schriften der bezeichneten Art gehören, was nur vereinzelte Stimmen geleugnet haben, dem apostolischen Zeitalter an und nehmen ebendeshalb auch Theil an der Fülle, Tiefe und Ursprünglichkeit des christlichen Geistes, welche dieses schöpferische Zeitalter der christlichen Kirche in so eigenthümlicher Weise von allen späteren unterscheiden. Kann man diese Schriften, weil sie zugleich diejenigen sind, über deren Verfasser in der alten Kirche keine ganz sichere und in sich übereinstimmende Ueberlieferung vorhanden war, allerdings als deuterokanonische den protokanonischen nicht ganz gleich stellen, so haben doch dieselben in ihrer Verbindung mit den echt apostolischen Schriften und in bestimmtem Unterschiede von allen anderweitigen Produktionen des urchristlichen Geistes auf die Bildung der christlichen Lehre, sowie auf die Umgestaltung des ganzen religiösen und sittlichen Lebens den größesten Einfluß geübt. Während wir in den Schriften der unmittelbar nachapostolischen Zeit die Kirche wieder einen Kindheitszustand beginnen sehen, zeigen diese Schriften, obgleich sie nicht von Aposteln im engeren Sinne abgefaßt sind, eine Vollendung, welche von keinem späteren Zeitalter der christlichen Kirche wieder erreicht worden ist. Die Verfasser dieser Schriften haben nicht bloß auf die Gestaltung der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter einen großen Einfluß ausgeübt, wie wir dies von Jakobus mit Sicherheit wissen, aus dem Briefe an die Hebräer aber und aus der Apokalypse, falls die letztere nicht von dem Apostel Johannes verfaßt ist, mit Sicherheit schließen können, sondern sie haben auch noch insbesondere zu den Aposteln in einem engeren Verhältniß gestanden, nach welchem wir annehmen können, daß sie auch von den Aposteln selbst unmittelbar in das Verständniß der christlichen Wahrheit eingeführt worden sind. Nach diesem Verhältniß aber, in welchem die Verfasser dieser Schriften zu den Aposteln standen, kann ihre Lehre als ein wenn auch nur mittelbares Zeugniß für die Lehre der Apostel selbst betrachtet werden. Daß aber die Verfasser dieser Schriften zu den Aposteln in einem so engen Verhältniß gestanden haben, wissen wir in Bezug

*) A. a. O. Thl. 2. S. 1.

auf einige dieser Schriften mit Sicherheit, in Bezug auf andere können wir es aus dem Lehrgehalt dieser Schriften mit Wahrscheinlichkeit schließen. Ja bei Jakobus und Judas kommt zu dem Verhältniß, in welchem sie zu den Aposteln standen, noch das Verhältniß zum Herrn selbst hinzu. Da das Gesagte aber auf keine anderen als die bezeichneten Schriften Anwendung findet, so werden wir auch alle anderweitigen Produktionen des urchristlichen Geistes hier auszuschließen haben, und die Grenze in dieser Beziehung um so strenger festhalten, je mehr man dieselbe in neuerer Zeit nicht selten verrückt und auch solche Schriften herbeigezogen hat, auf welche die bezeichneten Bestimmungen keine Anwendung finden können. Was dagegen noch insbesondere den zweiten Brief des Petrus betrifft, so kann derselbe, wenngleich er sich nach Inhalt und Form vor den meisten Schriften der nachapostolischen Zeit auszeichnet und deshalb auch wohl der apostolischen Zeit noch verhältnißmäßig näher steht, als man dies in neuerer Zeit oft angenommen hat, doch nicht als ein Zeugniß der apostolischen Lehre betrachtet werden, da innere und äußere Gründe dafür sprechen, daß derselbe nicht von dem Apostel Petrus verfaßt ist und daß er auch nicht der apostolischen Zeit angehört. Wenn wir denselben hier nun dennoch nicht ausschließen, so geschieht dies aus dem Grunde, weil die Annahme der Abfassung dieser Schrift von dem Apostel Petrus doch immer noch ihre wenn auch sehr vereinzelte Vertheidiger gefunden hat. So lange dies der Fall ist, wird die biblische Theologie diesen Brief um so weniger von vornherein ganz außer Acht lassen können, weil das Urtheil über den Ursprung und die apostolische Abfassung dieser Schrift immer doch vorzugsweise abhängig ist von dem Urtheil über den Lehrgehalt desselben, namentlich nach seinem Verhältniß zum ersten petrinischen Brief.

---

Der Character der Lehre der Apostel im Allgemeinen. Auf der Stellung nun, in welcher die Apostel zu Christus standen, beruht die Dignität der Lehre derselben im Vergleich zu jeder Lehrbildung der späteren Zeit, und an dieser Dignität nehmen auch aus den bezeichneten Gründen diejenigen Schriften Theil, welche von Verfassern herrühren, die zu den Aposteln wiederum in einem so engen Verhältniß standen. Nach einer Ansicht, welche manchen neueren Darstellungen der apostolischen Lehre zu Grunde liegt, würden uns in derselben nur die ersten Versuche, die christlichen Lehrprobleme zu lösen, entgegentreten, Versuche, welche nachher in der christlichen Theologie immer weiter fortgesetzt wurden. Diese Ansicht ist es, welche durch das ganze Werk von Reuß *) sich hindurchzieht und sich schon auf dem Titel desselben in bezeichnender Weise ausspricht. Nach derselben würde, wenn man auch annehmen kann, daß sich am Anfang dieser Entwick-

---

*) Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 2 voll. Strassb. 1852.

lung das Princip derselben noch in einer viel größeren Unmittelbarkeit ausspricht als in dem weiteren Verlauf derselben die Lehre der Apostel immer doch nur als ein Produkt ihres Studiums und ihrer Reflexion betrachtet werden müssen und es würde nach derselben immer doch nur ein gradueller Unterschied zwischen der Lehre der Apostel und den späteren theologischen Systemen angenommen werden können, ja genauer betrachtet würden diese ersten Versuche, eben weil es die ersten sind, immer zugleich doch nur sehr unvollkommner Art sein können. Durch diese Ansicht aber wird der richtige Gesichtspunkt, aus welchem die Lehre der Apostel betrachtet werden muß, gleich von vornherein verschoben. Sie beruht auf einer Verkennung der ganz einzigen Stellung der Apostel zu Christus, sie verkennt, daß die Lehre der Apostel eine Produktion ganz anderer Art als die aller späteren theologischen Systeme ist und zwar sowohl in Bezug auf den I n h a l t als auch in Bezug auf die F o r m. Wenn auch in Bezug auf die letztere in einigen der Briefe der Apostel, so im Hebräerbrief und im Briefe an die Römer, eine Annäherung an die Sprache der Schule stattfindet, so bleibt doch auch hier immer noch ein großer Unterschied zwischen dieser letzteren und der Sprache, in welcher die Apostel die Ideen, welche ihnen im Lichte des göttlichen Geistes aufgingen, aussprachen. Und was den I n h a l t betrifft, so stellen die Apostel selbst ihre Lehre nicht dar als das Produkt ihres menschlichen Nachdenkens über den Inhalt und Zusammenhang der göttlichen Offenbarung, sondern sie sind sich bewußt, diese letztere selbst zu geben. Nirgends bezeichnen sie ihre Lehre selbst als δόγμα, sondern sie gebrauchen dafür Namen, welche darauf hinführen, daß sie dieselbe nicht als das Produkt ihrer menschlichen, wenn auch immerhin vom göttlichen Geiste geleiteten und beseelten Reflexion betrachteten; und haftet auch noch an der Erkenntniß der Apostel in bestimmtem Unterschiede von der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, wie wir sie Christo zuschreiben müssen, eine Schranke (1 Cor. 13, 12.), so ist dies doch eine solche, welche an unserer Erkenntniß der göttlichen Wahrheit auf dem gegenwärtigen Standpunkt des irdischen Lebens überhaupt haftet.

Das zuletzt Gesagte führt uns hin auf die Beantwortung der Frage, a u s w e l c h e r Q u e l l e d i e A p o s t e l i h r e L e h r e g e s c h ö p f t h a b e n. Die Beantwortung dieser Frage ist von der anderen abhängig, welches der eigenthümliche Gegenstand und Mittelpunkt der apostolischen Lehre ist. Wenn die meisten Darstellungen unseres Gegenstandes namentlich aus der früheren Zeit von der Darstellung der Lehre der Apostel von Gott und zwar nicht selten von den allgemeinsten und abstractesten Bestimmungen in dieser Beziehung, oder wohl gar von der Lehre der Apostel von der Offenbarung u. s. w. ausgehen, so würde dies nur dann richtig sein, wenn die Lehre der Apostel eine allgemeine Gottes- und Religionslehre wäre. Daß dies nun aber nicht der Fall ist, erhellt wohl sogleich von selbst. Daß bei denjenigen Aposteln, in deren Schriften die christliche Wahrheit am reichsten entwickelt ist, Christus der eigenthümliche Gegenstand und Mittelpunkt ihrer Lehre ist, bedarf wohl kaum eines Nachweises aus einzelnen Stellen

ihrer Briefe. Daß aber auch bei **Jakobus** die ethischen Ideen in einer engen, wenn auch von ihm selbst weniger bestimmt und ausdrücklich hervorgehobenen Beziehung zu den eigenthümlich christlich-religiösen Begriffen stehen, wird die Darstellung des Lehrbegriffes des **Jakobus** zeigen. Bei allen diesen Aposteln liegt das Neue und Eigenthümliche ihrer Lehre von Gott in der engen Beziehung, in welche diese Lehre zu der Lehre von Christus gestellt ist. Daß diese letztere aber überall der Mittelpunkt ihrer Verkündigung ist, geht daraus hervor, daß auch in den Reden der Apostel an Heiden, welche zuerst die allgemein religiösen Wahrheiten in dem Bewußtsein der Hörer zu pflanzen hatten, doch die Verkündigung bald zu den eigenthümlich christlich-religiösen Wahrheiten abbiegt. Mit dieser Lehre von Christus stehen alle einzelnen Lehren und alle einzelnen Begriffe in einer engen Verbindung. Ist nun aber Christus der eigenthümliche Mittelpunkt der Lehre der Apostel, so kann dieselbe auch nur aus der Anschauung des Lebens und des messianischen Werkes Christi, wozu noch die eigenen ausdrücklichen Zeugnisse Christi über sich selbst, sein Verhältniß zum Vater kommen, geflossen sein. Der Versuch, die Lehre der Apostel aus anderen, fremdartigen Quellen abzuleiten, wird schon durch die richtige Erkenntniß dessen, was das eigenthümliche Object der Verkündigung der Apostel ist, ausgeschlossen. Durch das Anschauen des messianischen Werkes und Lebens Christi waren die Apostel für ihren Beruf gebildet, das Verständniß dieses Lebens war ihnen dann durch die eigenen ausdrücklichen Zeugnisse Christi von sich selbst eröffnet worden — Zeugnisse, welche hinwiederum durch den heiligen Wandel Christi die Bestätigung ihrer Wahrheit empfingen.

Was nun diese **Reden** Christi als Quelle für die Lehre der Apostel betrifft, so sind dieselben allerdings nicht als die einzige Quelle derselben zu betrachten. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn Christus von den Aposteln nur als Lehrer der göttlichen Wahrheit aufgefaßt worden wäre, was aber nicht der Fall ist. Daß die Reden Christi nicht die einzige Quelle für die Lehre der Apostel bilden, es kann dies ja schon daraus hervorgehen, daß wir in der apostolischen Lehre so manche Bestimmungen finden, über welche wir in den Reden Christi keinen ausdrücklichen Aufschluß finden und der Natur der Sache nach nicht erwarten können. Daß dennoch den Worten Christi, wenn die Frage nach den Quellen, aus denen die Apostel ihre Lehre schöpften, entsteht, eine vorzügliche Bedeutung zugeschrieben werden muß, es erhellt ja schon daraus, daß wir alle wesentlichen Momente der apostolischen Lehre bereits in den Reden Christi ausgesprochen oder doch angedeutet finden, daß in allen apostolischen Briefen Anspielungen auf Worte Christi vorkommen, ja daß die Apostel bisweilen ausdrücklich auf bestimmte Worte Christi Bezug nehmen. Wenn dieß nicht noch häufiger geschieht, als man zunächst erwarten sollte, so ist der Grund hiervon darin zu suchen, daß die Apostel eine genauere Bekanntschaft mit den Worten Christi in den Gemeinden, an welche die Briefe derselben gerichtet sind, schon voraussetzen konnten, daß sie auch, soweit sie nicht als historische Schriftsteller auftraten, nicht diese Worte Christi

einfach zu referiren, sondern dieselben weiter zu entwickeln und überhaupt neu zu reproduciren hatten. Aber was die Apostel verkündigen, es ist nach 1 Joh. 1, 5. nichts anderes, als was sie ursprünglich von dem Herrn gehört hatten, und was die Augen- und Ohrenzeugen überliefert haben, sie haben es nach Hebr. 2, 3. ursprünglich von ihm empfangen.

Doch wurde das, was die Apostel von dem messianischen Leben und Wirken Christi geschaut und aus seinem Munde vernommen hatten, wirkliches Eigenthum der Apostel erst durch den Geist Christi, den wir als eine weitere Quelle für die Lehre der Apostel zu betrachten haben. Durch den Geist wurde ihnen erst das volle Verständniß des Lebens und der Worte Christi eröffnet, der Geist war es, der ihnen den ganzen Inhalt der Worte Christi und ihren Zusammenhang entwickelte. Im Lichte dieses Geistes gingen ihnen neue Anschauungen auf, welche in den Worten Christi noch nicht immer schon ausdrücklich ausgesprochen waren, aber doch in dem, was Christus gelehrt hatte, ihre Begründung fanden. Daß nun der Geist die Quelle sein werde, aus welcher die Apostel ihre Lehre schöpfen würden, es ist von Christus selbst vorher verkündigt und hiermit stimmen die eigenen ausdrücklichen Aussagen der Apostel überein, welche den Geist als die Quelle ihrer Lehre, der sogar die Form ihrer Worte bestimme, bezeichnen. Es bedarf dies wohl nicht erst eines ausdrücklichen Nachweises aus einzelnen Stellen der Schriften der Apostel. Wir wollen hier vielmehr nur darauf aufmerksam machen, daß die große und überraschende Uebereinstimmung, welche wir in den apostolischen Briefen finden, zu ihrer Erklärung die Annahme einer solchen allen Aposteln gemeinsamen Quelle, aus der sie ihre Lehre schöpften, mit Nothwendigkeit fordert. Die Apostel, welche unter der Beselung dieses Geistes standen, sind die Empfänger einer neuen Offenbarung, die Fortsetzer des prophetischen Amtes Christi. Jede spätere Lehrbildung kann, wenn sie sich nicht als eine weitere Entwicklung dessen, was in der Lehre der Apostel und in der Lehre Christi gegeben ist, darstellen kann, nicht mehr auf den Character einer christlichen Lehrwissenschaft Anspruch machen, womit natürlich nicht gesagt ist, daß alle ihre Bestimmungen schon ausdrücklich von den Aposteln bereits ausgesprochen sein müssen. Die Wirksamkeit aber dieses Geistes ist in den verschiedenen Aposteln durch die verschiedene Individualität und den eigenthümlichen Bildungsgang derselben, wie wir dies noch später sehen werden, in durchgreifender Weise bedingt. Nur dürfen wir den eben bezeichneten Momenten nicht eine solche Bedeutung zuschreiben, wonach sie den vorher bezeichneten irgendwie gleichgestellt würden. Nicht als eine Quelle für die Lehre der Apostel dürfen wir diese letzteren Momente betrachten, vielmehr kann nur dies unsere Meinung sein, daß die eigenthümliche Art, wie die Apostel das von Christus Gehörte und Geschaute im Lichte des göttlichen Geistes auffassen, durch den Bildungsgang und die Individualität derselben bestimmt ist.

Da die Apostel in ihren Briefen sich sehr häufig auf Worte des alten Testamentes beziehen, von denen sie sogar einen noch viel häufi-

auf einige dieser Schriften mit Sicherheit, in Bezug auf andere können wir es aus dem Lehrgehalt dieser Schriften mit Wahrscheinlichkeit schließen. Ja bei Jakobus und Judas kommt zu dem Verhältniß, in welchem sie zu den Aposteln standen, noch das Verhältniß zum Herrn selbst hinzu. Da das Gesagte aber auf keine anderen als die bezeichneten Schriften Anwendung findet, so werden wir auch alle anderweitigen Produktionen des urchristlichen Geistes hier auszuschließen haben, und die Grenze in dieser Beziehung um so strenger festhalten, je mehr man dieselbe in neuerer Zeit nicht selten verrückt und auch solche Schriften herbeigezogen hat, auf welche die bezeichneten Bestimmungen keine Anwendung finden können. Was dagegen noch insbesondere den zweiten Brief des Petrus betrifft, so kann derselbe, wenngleich er sich nach Inhalt und Form vor den meisten Schriften der nachapostolischen Zeit auszeichnet und deshalb auch wohl der apostolischen Zeit noch verhältnißmäßig näher steht, als man dies in neuerer Zeit oft angenommen hat, doch nicht als ein Zeugniß der apostolischen Lehre betrachtet werden, da innere und äußere Gründe dafür sprechen, daß derselbe nicht von dem Apostel Petrus verfaßt ist und daß er auch nicht der apostolischen Zeit angehört. Wenn wir denselben hier nun dennoch nicht ausschließen, so geschieht dies aus dem Grunde, weil die Annahme der Abfassung dieser Schrift von dem Apostel Petrus doch immer noch ihre wenn auch sehr vereinzelte Vertheidiger gefunden hat. So lange dies der Fall ist, wird die biblische Theologie diesen Brief um so weniger von vornherein ganz außer Acht lassen können, weil das Urtheil über den Ursprung und die apostolische Abfassung dieser Schrift immer doch vorzugsweise abhängig ist von dem Urtheil über den Lehrgehalt desselben, namentlich nach seinem Verhältniß zum ersten petrinischen Brief.

---

Der Character der Lehre der Apostel im Allgemeinen. Auf der Stellung nun, in welcher die Apostel zu Christus standen, beruht die Dignität der Lehre derselben im Vergleich zu jeder Lehrbildung der späteren Zeit, und an dieser Dignität nehmen auch aus den bezeichneten Gründen diejenigen Schriften Theil, welche von Verfassern herrühren, die zu den Aposteln wiederum in einem so engen Verhältniß standen. Nach einer Ansicht, welche manchen neueren Darstellungen der apostolischen Lehre zu Grunde liegt, würden uns in derselben nur die ersten Versuche, die christlichen Lehrprobleme zu lösen, entgegentreten, Versuche, welche nachher in der christlichen Theologie immer weiter fortgesetzt wurden. Diese Ansicht ist es, welche durch das ganze Werk von Reuß *) sich hindurchzieht und sich schon auf dem Titel desselben in bezeichnender Weise ausspricht. Nach derselben würde, wenn man auch annehmen kann, daß sich am Anfang dieser Entwick-

---

*) Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 2 voll. Strassb. 1852.

lung das Princip derselben noch in einer viel größeren Unmittelbarkeit ausspricht als in dem weiteren Verlauf derselben die Lehre der Apostel immer doch nur als ein Produkt ihres Studiums und ihrer Reflexion betrachtet werden müssen und es würde nach derselben immer doch nur ein gradueller Unterschied zwischen der Lehre der Apostel und den späteren theologischen Systemen angenommen werden können, ja genauer betrachtet würden diese ersten Versuche, eben weil es die ersten sind, immer zugleich doch nur sehr unvollkommner Art sein können. Durch diese Ansicht aber wird der richtige Gesichtspunkt, aus welchem die Lehre der Apostel betrachtet werden muß, gleich von vornherein verschoben. Sie beruht auf einer Verkennung der ganz einzigen Stellung der Apostel zu Christus, sie verkennt, daß die Lehre der Apostel eine Produktion ganz anderer Art als die aller späteren theologischen Systeme ist und zwar sowohl in Bezug auf den I n h a l t als auch in Bezug auf die F o r m. Wenn auch in Bezug auf die letztere in einigen der Briefe der Apostel, so im Hebräerbrief und im Briefe an die Römer, eine Annäherung an die Sprache der Schule stattfindet, so bleibt doch auch hier immer noch ein großer Unterschied zwischen dieser letzteren und der Sprache, in welcher die Apostel die Ideen, welche ihnen im Lichte des göttlichen Geistes aufgingen, aussprachen. Und was den I n h a l t betrifft, so stellen die Apostel selbst ihre Lehre nicht dar als das Produkt ihres menschlichen Nachdenkens über den Inhalt und Zusammenhang der göttlichen Offenbarung, sondern sie sind sich bewußt, diese letztere selbst zu geben. Nirgends bezeichnen sie ihre Lehre selbst als *δόγμα*, sondern sie gebrauchen dafür Namen, welche darauf hinführen, daß sie dieselbe nicht als das Produkt ihrer menschlichen, wenn auch immerhin vom göttlichen Geiste geleiteten und beselten Reflexion betrachteten; und haftet auch noch an der Erkenntniß der Apostel in bestimmtem Unterschiede von der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, wie wir sie Christo zuschreiben müssen, eine Schranke (1 Cor. 13, 12.), so ist dies doch eine solche, welche an unserer Erkenntniß der göttlichen Wahrheit auf dem gegenwärtigen Standpunkt des irdischen Lebens überhaupt haftet.

Das zuletzt Gesagte führt uns hin auf die Beantwortung der Frage, a u s w e l c h e r Q u e l l e d i e A p o s t e l i h r e L e h r e g e s c h ö p f t h a b e n. Die Beantwortung dieser Frage ist von der anderen abhängig, welches der eigenthümliche Gegenstand und Mittelpunkt der apostolischen Lehre ist. Wenn die meisten Darstellungen unseres Gegenstandes namentlich aus der früheren Zeit von der Darstellung der Lehre der Apostel von Gott und zwar nicht selten von den allgemeinsten und abstractesten Bestimmungen in dieser Beziehung, oder wohl gar von der Lehre der Apostel von der Offenbarung u. s. w. ausgehen, so würde dies nur dann richtig sein, wenn die Lehre der Apostel eine allgemeine Gottes- und Religionslehre wäre. Daß dies nun aber nicht der Fall ist, erhellt wohl sogleich von selbst. Daß bei denjenigen Aposteln, in deren Schriften die christliche Wahrheit am reichsten entwickelt ist, Christus der eigenthümliche Gegenstand und Mittelpunkt ihrer Lehre ist, bedarf wohl kaum eines Nachweises aus einzelnen Stellen

ihrer Briefe. Daß aber auch bei **Jakobus** die ethischen Ideen in einer engen, wenn auch von ihm selbst weniger bestimmt und ausdrücklich hervorgehobenen Beziehung zu den eigenthümlich christlich-religiösen Begriffen stehen, wird die Darstellung des Lehrbegriffes des **Jakobus** zeigen. Bei allen diesen Aposteln liegt das Neue und Eigenthümliche ihrer Lehre von Gott in der engen Beziehung, in welche diese Lehre zu der Lehre von Christus gestellt ist. Daß diese letztere aber überall der Mittelpunkt ihrer Verkündigung ist, geht daraus hervor, daß auch in den Reden der Apostel an Heiden, welche zuerst die allgemein religiösen Wahrheiten in dem Bewußtsein der Hörer zu pflanzen hatten, doch die Verkündigung bald zu den eigenthümlich christlich-religiösen Wahrheiten abbiegt. Mit dieser Lehre von Christus stehen alle einzelnen Lehren und alle einzelnen Begriffe in einer engen Verbindung. Ist nun aber Christus der eigenthümliche Mittelpunkt der Lehre der Apostel, so kann dieselbe auch nur aus der Anschauung des Lebens und des messianischen Werkes Christi, wozu noch die eigenen ausdrücklichen Zeugnisse Christi über sich selbst, sein Verhältniß zum Vater kommen, geflossen sein. Der Versuch, die Lehre der Apostel aus anderen, fremdartigen Quellen abzuleiten, wird schon durch die richtige Erkenntniß dessen, was das eigenthümliche Object der Verkündigung der Apostel ist, ausgeschlossen. Durch das Anschauen des messianischen Werkes und Lebens Christi waren die Apostel für ihren Beruf gebildet, das Verständniß dieses Lebens war ihnen dann durch die eigenen ausdrücklichen Zeugnisse Christi von sich selbst eröffnet worden — Zeugnisse, welche hinwiederum durch den heiligen Wandel Christi die Bestätigung ihrer Wahrheit empfingen.

Was nun diese **Reden** Christi als Quelle für die Lehre der Apostel betrifft, so sind dieselben allerdings nicht als die einzige Quelle derselben zu betrachten. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn Christus von den Aposteln nur als Lehrer der göttlichen Wahrheit aufgefaßt worden wäre, was aber nicht der Fall ist. Daß die Reden Christi nicht die einzige Quelle für die Lehre der Apostel bilden, es kann dies ja schon daraus hervorgehen, daß wir in der apostolischen Lehre so manche Bestimmungen finden, über welche wir in den Reden Christi keinen ausdrücklichen Aufschluß finden und der Natur der Sache nach nicht erwarten können. Daß dennoch den Worten Christi, wenn die Frage nach den Quellen, aus denen die Apostel ihre Lehre schöpften, entsteht, eine vorzügliche Bedeutung zugeschrieben werden muß, es erhellt ja schon daraus, daß wir alle wesentlichen Momente der apostolischen Lehre bereits in den Reden Christi ausgesprochen oder doch angedeutet finden, daß in allen apostolischen Briefen Anspielungen auf Worte Christi vorkommen, ja daß die Apostel bisweilen ausdrücklich auf bestimmte Worte Christi Bezug nehmen. Wenn dieß nicht noch häufiger geschieht, als man zunächst erwarten sollte, so ist der Grund hiervon darin zu suchen, daß die Apostel eine genauere Bekanntschaft mit den Worten Christi in den Gemeinden, an welche die Briefe derselben gerichtet sind, schon voraussetzen konnten, daß sie auch, soweit sie nicht als historische Schriftsteller auftraten, nicht diese Worte Christi

einfach zu referiren, sondern dieselben weiter zu entwickeln und überhaupt neu zu reproduciren hatten. Aber was die Apostel verkündigen, es ist nach 1 Joh. 1, 5. nichts anderes, als was sie ursprünglich von dem Herrn gehört hatten, und was die Augen- und Ohrenzeugen überliefert haben, sie haben es nach Hebr. 2, 3. ursprünglich von ihm empfangen.

Doch wurde das, was die Apostel von dem messianischen Leben und Wirken Christi geschaut und aus seinem Munde vernommen hatten, wirkliches Eigenthum der Apostel erst durch den Geist Christi, den wir als eine weitere Quelle für die Lehre der Apostel zu betrachten haben. Durch den Geist wurde ihnen erst das volle Verständniß des Lebens und der Worte Christi eröffnet, der Geist war es, der ihnen den ganzen Inhalt der Worte Christi und ihren Zusammenhang entwickelte. Im Lichte dieses Geistes gingen ihnen neue Anschauungen auf, welche in den Worten Christi noch nicht immer schon ausdrücklich ausgesprochen waren, aber doch in dem, was Christus gelehrt hatte, ihre Begründung fanden. Daß nun der Geist die Quelle sein werde, aus welcher die Apostel ihre Lehre schöpfen würden, es ist von Christus selbst vorher verkündigt und hiermit stimmen die eigenen ausdrücklichen Aussagen der Apostel überein, welche den Geist als die Quelle ihrer Lehre, der sogar die Form ihrer Worte bestimme, bezeichnen. Es bedarf dies wohl nicht erst eines ausdrücklichen Nachweises aus einzelnen Stellen der Schriften der Apostel. Wir wollen hier vielmehr nur darauf aufmerksam machen, daß die große und überraschende Uebereinstimmung, welche wir in den apostolischen Briefen finden, zu ihrer Erklärung die Annahme einer solchen allen Aposteln gemeinsamen Quelle, aus der sie ihre Lehre schöpften, mit Nothwendigkeit fordert. Die Apostel, welche unter der Beselung dieses Geistes standen, sind die Empfänger einer neuen Offenbarung, die Fortsetzer des prophetischen Amtes Christi. Jede spätere Lehrbildung kann, wenn sie sich nicht als eine weitere Entwicklung dessen, was in der Lehre der Apostel und in der Lehre Christi gegeben ist, darstellen kann, nicht mehr auf den Character einer christlichen Lehrwissenschaft Anspruch machen, womit natürlich nicht gesagt ist, daß alle ihre Bestimmungen schon ausdrücklich von den Aposteln bereits ausgesprochen sein müssen. Die Wirksamkeit aber dieses Geistes ist in den verschiedenen Aposteln durch die verschiedene Individualität und den eigenthümlichen Bildungsgang derselben, wie wir dies noch später sehen werden, in durchgreifender Weise bedingt. Nur dürfen wir den eben bezeichneten Momenten nicht eine solche Bedeutung zuschreiben, wonach sie den vorher bezeichneten irgendwie gleichgestellt würden. Nicht als eine Quelle für die Lehre der Apostel dürfen wir diese letzteren Momente betrachten, vielmehr kann nur dies unsere Meinung sein, daß die eigenthümliche Art, wie die Apostel das von Christus Gehörte und Geschaute im Lichte des göttlichen Geistes auffassen, durch den Bildungsgang und die Individualität derselben bestimmt ist.

Da die Apostel in ihren Briefen sich sehr häufig auf Worte des alten Testamentes beziehen, von denen sie sogar einen noch viel häufi-

geren und unmittelbareren Gebrauch als von den eigenen Worten Christi machen, so kann die Frage entstehen, ob und in wiefern auch das alte Testament als eine Quelle, aus der die Apostel ihre Lehre schöpften, zu betrachten sei. Was nun diese Frage betrifft, so wird das alte Testament ohne Zweifel zunächst als eine Quelle der Lehre der Apostel in Bezug auf alle diejenigen Wahrheiten zu betrachten sein, welche dem neuen Testament mit dem alten gemeinsam sind. So weit dagegen schon auch diese Ideen durch den Zusammenhang mit dem Mittelpunkt des christlichen Glaubens eigenthümlich modificirt wurden, kann zunächst nur wieder die eigene Lehre Christi und das Anschauen seines Lebens als die Quelle für die Lehre der Apostel betrachtet werden. Für die eigenthümlich christlich-religiösen Ideen kann das alte Testament nur insofern als eine Quelle der Lehre der Apostel betrachtet werden, als die Apostel das, was sie in Christo erfüllt sahen, bereits im alten Testament und zwar nicht bloß in den ausdrücklichen Weissagungen desselben vorausverkündigt, sondern auch in seinen ganzen Institutionen, seiner Geschichte, seinem Cultus präformirt fanden. Wenn wir in der jüdischen Theologie zur Zeit Christi und der Apostel manche alttestamentliche Ideen, so namentlich die messianische Idee, die Lehre von den Engeln und Dämonen u. s. w. weiter entwickelt als im alten Testament selbst finden, so haben die Apostel auch diese weitere Entwicklung dieser Lehren in ihre Lehre aufgenommen, aber einmal finden wir doch die Keime zu allen diesen Lehren schon bestimmt im alten Testament selbst, sodann hatte ja Christus selbst bereits jene weitere Entwicklung alttestamentlicher Ideen in seine Lehre aufgenommen, die Lehre Christi werden wir daher auch in dieser Beziehung als die Quelle, aus der die Apostel ihre Lehre schöpften, zu betrachten haben, endlich dürfen wir dabei auch nicht außer Acht lassen, daß alle diese Momente durch den Zusammenhang mit dem Mittelpunkt der apostolischen Lehre sogleich sehr wesentlich modificirt wurden. Wir dürfen in dieser Beziehung nicht, wie dies so häufig geschehen ist, durch eine gewisse Aehnlichkeit im Einzelnen uns täuschen lassen und dabei die principielle Verschiedenheit des ganzen Standpunktes übersehen. Die evangelische Verkündigung mußte, wenn sie nicht ganz losgerissen dastehen wollte von den die damalige Zeit tief bewegenden Ideen, an dieselben anknüpfen, die Wahrheit, die in ihnen enthalten war, von dem Falschen ausscheiden und diese Wahrheit aufnehmen. Mit Recht bemerkt Schneckenburger *), daß die Apologetik jene Erscheinungen nur in dem wahren Gesichtspunkte darzulegen braucht, um auch in ihnen die Vorbildung zu erkennen, welche nöthig war, die Zeit zu erfüllen. — Indem die Apostel auch an diese Ideen in ihrer Lehre sich anschlossen, vermischten sie keineswegs völlig fremdartige Ideen mit der ursprünglichen Lehre des Herrn, vielmehr finden wir ja bereits die Keime zu allem diesem in dieser letzteren selbst, aber noch so unentwickelt, daß wir mit Sicherheit daraus schließen können,

*) Beiträge zur Einleitung in's neue Testament S. 117.

daß die Lehre Christi nicht selbst erst ein Produkt der Apostel und der ersten christlichen Gemeinde ist. Würden wir durch die Lehre Christi nicht schon selbst auf eine solche weitere Gestaltung der Lehre, wie sie uns in den apostolischen Briefen entgegentritt, hingewiesen, so würde es nicht erklärt werden können, wie die Apostel oder einzelne unter ihnen es gewagt haben sollten, so ganz fremdartige Ideen mit der ursprünglichen Lehre Christi zu vermischen. Und würde dies dennoch von einzelnen Aposteln geschehen sein, so würde eine Spaltung unter den Aposteln gar nicht haben ausbleiben können, da die, welche an der ursprünglichen Lehre Christi festhielten, sich von den andern losgesagt haben würden. Auch würde nicht erklärt werden können, wie Ideen, von denen die größeste Umgestaltung der Welt ausgegangen ist, nicht auch schon früher diesen mächtigen Einfluß ausgeübt haben sollten. So aber finden wir nun, was z. B. die Logoslehre betrifft, wenn auch nicht den Namen, so doch die Sache bestimmt schon in der ursprünglichen Lehre Christi, und was die Uebereinstimmung des Johannes mit Philo betrifft, so geht diese doch nicht weiter als die Abhängigkeit des Philo vom alten Testament reicht.

Die Frage, aus welchen Quellen der Apostel Paulus seine Lehre geschöpft hat, bedarf noch einer besonderen Untersuchung, da dieser Apostel nicht zu den ursprünglichen Zeugen des messianischen Lebens und Werkes Christi gehörte, also nicht aus der unmittelbaren Anschauung des Lebens Christi und aus den Worten desselben seine Lehre geschöpft haben kann. Die eigenen Aussagen des Paulus lassen keinen Zweifel darüber übrig, daß er sich bewußt war, aus einer unmittelbaren Offenbarung Christi an seinen Geist seine Lehre geschöpft zu haben (Gal. 1, 12. Eph. 3, 3.). Darin liegt zunächst, daß er sich in seinem Verständniß der christlichen Wahrheit von dem Unterricht der älteren Apostel völlig unabhängig wußte; um auch jeden Schein einer solchen Abhängigkeit zu vermeiden, geht er nicht unmittelbar nach seiner Bekehrung nach Jerusalem. Als er nach Ablauf mehrerer Jahre dorthin geht, so ist es nicht, um von den älteren Aposteln erst noch tiefer in das Verständniß der christlichen Wahrheit eingeführt zu werden, sondern um von denselben die Anerkennung seiner Wirksamkeit als einer echt apostolischen zu erlangen. Wenn nun der Apostel Paulus seine Lehre aus einer unmittelbaren Offenbarung Christi an seinen Geist ableitet, so müssen wir hierbei festhalten, daß der Apostel das Wort *ἀποκαλύπτειν*, *ἀποκάλυψις* niemals zur Bezeichnung derjenigen Wahrheiten gebraucht, die in dem Gottesbewußtsein und Gewissen des Menschen bereits gegeben sind. Auch die Stelle Phil. 3, 15. macht hiervon, wie Neander *) gezeigt hat, keine Ausnahme. Wenn der Apostel auch jene Wahrheiten, wie sie in dem ursprünglichen Gottesbewußtsein und dem Gewissen des Menschen enthalten sind, allerdings auch aus einer Offenbarung des göttlichen Geistes an den Geist des Menschen ableitet (Röm. 1, 19.), so unterscheidet er

*) Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche. Bd. I. S. 170 f.

doch diese Offenbarung bestimmt von der Offenbarung des heiligen Geistes an den menschlichen Geist, welche die Erlösung in Christo zu ihrer Voraussetzung hat. Der Apostel Paulus kennt genau die Schranken, mit denen diese ursprüngliche Offenbarung Gottes behaftet war, er weiß, daß dieselbe nicht fähig war, nach dem Eintritt der Sünde ein neues göttliches Leben im Menschen aus sich zu erzeugen.

Leitet nun der Apostel Paulus seine Lehre aus einer unmittelbaren Offenbarung Christi an seinen Geist ab, so werden wir hierbei zunächst und vor allem gewiß an die Offenbarung denken müssen, welche ihm bei seiner Berufung zum Apostel zu Theil wurde. Aber doch dürfen wir bei dieser gewiß nicht stehen bleiben, da dieselbe gewiß noch einer Ergänzung bedurfte, und diese Ergänzung auch ohne Zweifel in den einzelnen besonderen Offenbarungen fand, in welche ihm einzelne Momente, welche ihm bis dahin noch verborgen geblieben waren, enthüllt wurden. Von solchen einzelnen besonderen Offenbarungen spricht der Apostel selbst in seinen Briefen, auf sie führt er das Verständniß gewisser wichtiger Seiten der christlichen Wahrheit ausdrücklich zurück, und hieraus erhellt besonders deutlich, daß wir die Lehre der Apostel nicht, wie dies nach der früher bezeichneten Anschauung der Fall sein müßte, als ein Produkt ihres Studiums und menschlichen Nachdenkens zu betrachten haben, wenngleich wir auf der anderen Seite ebenso fern davon sind, zu behaupten, daß hierdurch die weitere Entwicklung und Verarbeitung dieser Anschauungen durch das vom heiligen Geist geleitete und beselte Nachdenken der Apostel über den Inhalt und Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen, die sie empfangen hatten, ausgeschlossen wäre.

Daß auch in Bezug auf den Apostel Paulus die Worte Christi als eine Quelle zu betrachten sind, aus der er seine Lehre schöpfte, es kann nach der Art, wie er von diesen Worten Gebrauch macht, keinem Zweifel unterliegen. Gerade der Apostel Paulus führt nicht selten Worte Christi an (Apstlg. 20, 35; 1 Cor. 7, 10; 9, 14), noch öfter aber finden wir in seinen Briefen mannichfache Anspielungen auf bestimmte Worte desselben, er zeigt sich auch genau bekannt mit den einzelnen Zügen des Lebens Christi und führt wiederholt solche Züge an, welche eine vertraute Bekanntschaft mit allen Einzelheiten des Lebens Christi voraussetzen. Es hat nun gewiß die Annahme nichts gegen sich, daß er schon früher, vor seiner Berufung zum Apostel mit einzelnen Aussprüchen Christi und dem Verlauf seines Lebens genau bekannt geworden war, daß er aber erst durch die Offenbarung, die ihm zu Theil wurde, das Verständniß für diese Thatsachen und diese Worte empfing. Doch können wir nicht voraussetzen, daß er alle einzelnen Worte und Thaten Christi, mit denen er sich später bekannt zeigt, schon damals gekannt habe. Daß er nun die Kunde von diesen letzteren in einer unmittelbaren Offenbarung Christi an seinen Geist empfangen haben sollte, ist schon von vornherein unwahrscheinlich, da dies ganz der Art widersprechen würde, in der sonst der heilige Geist im Innern des Menschen wirkt, es auch nirgends von dem Apostel ausdrücklich ausgesprochen ist, daß er in dieser Beziehung aus

einer unmittelbaren Offenbarung geschöpft habe. Denn die Stelle 1 Cor. 11, 23., welche zunächst am meisten diese Ansicht zu begünstigen scheint, spricht doch bei genauerer Betrachtung dagegen. Wir können es hier für unseren Zweck dahin gestellt sein lassen, ob der Apostel an dieser Stelle bezeichnen will, daß der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls, den er mittheilt, auf den Herrn selbst in dieser Gestalt zurückzuführen sei, der ihn durch eine besondere Veranstaltung dem Apostel habe zukommen lassen, oder ob er es nur als Gewisses bezeichnen will, daß das Abendmahl in dieser Gestalt von dem Herrn eingesetzt sei. Genug, daß diese Stelle nicht nöthigt, über ein Empfangen durch die historische Ueberlieferung hinauszugehen. Würde der Apostel ein Empfangen dieses Berichtes aus einer unmittelbaren Offenbarung haben bezeichnen wollen, so würde er gewiß nicht Ausdrücke gewählt haben, die auch von einem Empfangen durch die historische Ueberlieferung verstanden werden können, ja nach der natürlichsten Auffassung darauf bezogen werden müssen (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*), wogegen auch nicht streitet, daß der Apostel auch 1 Cor. 15, 3. den Ausdruck *παρέλαβον* gebraucht, da er bei der Wahl dieses Ausdrucks hier schon im Auge hatte das, was er gleich darauf von der Reihenfolge der Offenbarungen des auferstandenen Christus sagt, was er ebenfalls nur durch die historische Ueberlieferung empfangen hatte. Daß er auch aus dieser letzteren schöpfte, steht mit der apostolischen Selbstständigkeit des Paulus nicht in Widerspruch, mit dieser würde es nur in Widerspruch gestanden haben, wenn er in dem Verständniß dieser Worte Christi und dieser einzelnen Thatsachen des Lebens desselben von dem Unterricht der älteren Apostel irgendwie abhängig gewesen wäre.

---

Die Quellen für die Darstellung der apostolischen Lehre. Daß wir uns für die Darstellung der Lehre der Apostel auf die in unserem Kanon befindlichen Schriften derselben zu beschränken haben, erleidet wohl keinen Zweifel. Was wir sonst noch aus anderweitigen Nachrichten über die Lehre der einzelnen Apostel wissen, kann jedenfalls nur vergleichungsweise herbeigezogen werden. Von apocryphischen Briefen aber der Apostel können wir hier gar keinen Gebrauch machen, da die spätere Abfassung und der unhistorische Character dieser Schriften allgemein anerkannt ist und was zur Vertheidigung der Echtheit eines oder des anderen dieser Briefe gesagt worden ist, schon anderwärts seine genügende Widerlegung gefunden hat.

Daß nun unter den Quellen, aus denen wir unsere Darstellung der apostolischen Lehre zu schöpfen haben, den didactischen Schriften des neuen Testaments die erste Stelle für unsern Zweck gebührt, kann nicht zweifelhaft sein. Zwar ist in keiner dieser Schriften der Lehrzweck rein für sich verfolgt, ja in manchen derselben ist das paränetische Element sogar das vorherrschende. Was Schmid *) treffend

*) A. a. O. Thl. I. S. 88.

von der Lehre des Herrn bemerkt, daß derselbe durchaus darauf ausging, nicht bloß im engeren Sinne zu lehren, sondern im Lehren geistlich zu wecken, zu erleuchten, Seele und Geist zu befreien, daß nur durch eine religiöse Aneignung, welche den Menschen überhaupt geistlich belebt, sein Lehrzweck erfüllt werde, dies gilt in gleicher Weise auch von der Lehre der Apostel. Nur so weit das Moment der Lehre dient, das neue geistliche Leben in den Gemeinden zu wecken und zu stärken, tritt dasselbe in diesen Briefen hervor, je mehr dies aber in einem Briefe der Fall ist, eine um so größere Wichtigkeit hat er für unsere Darstellung. Doch da auch in dem paränetischen Theile dieser Schriften ein didactisches Element wenn auch nur mittelbar enthalten ist, haben dieselben immer für unseren Zweck die größeste Wichtigkeit. Zu diesen didactischen Schriften gehören außer den Briefen der Apostel auch noch die Reden derselben in der Apostelgeschichte und diejenigen Stücke in den Evangelien, welche die unmittelbare Lehre der Apostel selbst enthalten.

Von prophetischen Schriften haben wir mit Ausnahme einzelner kleiner Stücke in den apostolischen Briefen in unserem Kanon nur die Apokalypse. Da diese Schrift nicht zunächst einen didactischen Zweck verfolgt, da ferner die Auffassung dieser Schrift im Großen und Ganzen und die Auslegung derselben im Einzelnen noch immer so manches Streitige darbietet, so könnte es gerechtfertigt erscheinen, wenn wir dieselbe ganz aus der Zahl der Quellen für die Darstellung der apostolischen Lehre ausschließen würden. Indessen da in dem Prophetischen jedenfalls ein didactisches Element zugleich enthalten ist, wenn es auch immer sehr schwierig bleiben wird, genau zu scheiden zwischen dem, was nur der Einkleidung angehört und dem, was als der reine Lehrgehalt betrachtet werden muß, so glauben wir doch diese Schrift nicht ganz ausschließen zu dürfen, wenngleich ihr der Natur der Sache nach für unseren Zweck nur eine untergeordnete Bedeutung zugeschrieben werden kann, und zwar dürfen wir sie wohl um so weniger von vornherein ausschließen, als von derselben in neuerer Zeit zum Erweis der Annahme eines rein judaistischen Characters der Lehre der älteren Apostel ein sehr ausgedehnter Gebrauch gemacht worden ist.

Die Frage, ob wir auch die historischen Schriften des neuen Testaments als Quellen für die Darstellung der apostolischen Lehre zu benutzen haben, hängt ganz ab von der Beantwortung der anderen, ob dieselben wirklich als rein geschichtliche Darstellungen des Lebens und der Lehre des Herrn betrachtet werden können oder ob das Geschichtliche in ihnen nur zur Form gehört. Würden diese Schriften wirklich als echt geschichtliche Zeugnisse für das Leben und die Lehre des Herrn betrachtet werden müssen, so würden sie für die Darstellung der Lehre der Apostel jedenfalls doch nur einen sehr beschränkten Gebrauch zulassen, dagegen in dem andern Fall einen sehr ausgedehnten. Hält man das Historische in diesen Schriften nur für das Gewand, in welches von den Verfassern derselben nach bestimmter Absicht gewisse allgemeine Ideen eingekleidet worden sind, so können dieselben nur als dogmatische Darstellungen der Lehre und des Lebens des Herrn be=

trachtet werden, und unzulässig ist es, wenn diese Schriften so fremdartige, nicht im Wesen des Gegenstandes selbst liegende Zwecke verfolgen, ihnen noch in irgend einem Maße einen historischen Character zuschreiben zu wollen, da es jedenfalls sehr schwierig, ja unmöglich ist, hier die Grenze zu finden zwischen dem Unhistorischen und Historischen.

Daß nun die zuletzt bezeichnete Ansicht nicht fähig ist, den Character dieser Schriften im Allgemeinen und ebenso wenig das Einzelne in ihnen zu erklären, können wir hier nicht ausführlicher darlegen. Wir wollen hierbei ganz übersehen, daß eine solche Ansicht über den Ursprung und die Abfassungszeit dieser Schriften sich nur im Widerspruch mit der Ueberlieferung der alten Kirche geltend machen kann, daß sie niemals die frühzeitige Aufnahme dieser Schriften in den Kanon als von Aposteln oder doch von Apostelschülern verfaßter genügend wird erklären können, wir wollen hier vielmehr an das früher schon bemerkte erinnern, daß, wenn die Lehre des Herrn wirklich erst das Produkt der Apostel und der ersten christlichen Gemeinde wäre, sie auch denselben Character wie die Lehre der Apostel an sich tragen würde. Mit Recht hat Schmid *) darauf aufmerksam gemacht, daß diese Schriften eine Menge geschichtlicher Züge und namentlich Lehrreden von Jesu berichten, welche in Gehalt und Bedeutung weit über dem an der Tendenz ihrer Schriften im Ganzen wohl erkennbaren Standpunkte und Geiste ihrer Verfasser hinausliegen, wie dies bei den Synoptikern, insbesondere bei Matthäus unwidersprechlich sei. — Diese Schriften enthalten Worte Christi, welche erst der nachfolgende Entwicklungsgang der Kirche recht verstehen lehren konnte, wie vor allem das, was der Herr in einigen Parabeln von einem sehr langsamen und allmähligen Entwicklungsgang des Reiches Gottes auf Erden sagt, manche Worte der Weissagung sind in denselben niedergelegt, welche, wenn sie späteren Ursprungs wären, jedenfalls einen ganz anderen Character an sich tragen würden. Wären diese Schriften in einer späteren Zeit entstanden, so würden sie auch deutliche Spuren der Gegensätze an sich tragen, von denen diese spätere Zeit bewegt wurde, die Verfasser derselben würden auch selbst sich in diesen Gegensätzen befangen zeigen. Dazu kommt, daß die bestimmten Tendenzen, welche man in diesen Schriften verfolgt sehen wollte, sich viel zu wenig auf eigene ausdrückliche Andeutungen der Verfasser derselben gründen lassen, daß deshalb das ganze Gebäude von Hypothesen, welches man aufführte, eines sicheren Grundes entbehrte. Endlich bleibt immer vieles in diesen Schriften zurück, was nur in sehr künstlicher Weise mit dem bei der Abfassung dieser Schriften vorausgesetzten Zweck in Uebereinstimmung gebracht werden kann, wozu noch kommt, daß überhaupt der ganze schriftstellerische Character dieser Schriften einer Ansicht durchaus widerstrebt, nach der alles in ihnen für bestimmte, außerhalb der Geschichte selbst liegende Zwecke berechnet sein soll. Um manche Er-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 3.

scheinungen in diesen Schriften erklären zu können, muß man daher wieder zur Annahme von späteren Interpolationen u. s. w. seine Zuflucht nehmen, womit man aber nur zeigt, daß diese Ansicht nicht fähig ist, den Ursprung und die Beschaffenheit dieser Schriften genügend zu erklären.

Stellen nun diese Schriften als echt geschichtliche Darstellungen der Lehre und des Lebens des Herrn und der ersten christlichen Kirche nicht zunächst die Lehre der Apostel dar, so können sie auch unmittelbar als Quelle für die apostolische Lehre nur in denjenigen Stücken betrachtet werden, in denen die Verfasser derselben nicht zunächst bloß referirend auftreten, sondern ihre eigene Ansicht hervortreten lassen. Daß dieses Letztere nur in so seltenen Fällen und nur so gelegentlich geschieht, ist wieder ein Zeichen von dem echt geschichtlichen Character dieser Schriften. In den synoptischen Evangelien würden es zunächst nur ganz gelegentlich eingestreute Bemerkungen sein, die in dieser Beziehung in Betracht kommen könnten, während sich das Evangelium Johannis auch in dieser Beziehung von den synoptischen dadurch unterscheidet, daß wir in ihm Stücke finden, welche eine zusammenhängende Entwicklung der christlichen Wahrheit nach der Auffassung des Johannes enthalten. Indessen daraus, daß diese Schriften und zwar auch die synoptischen Evangelien auch unter sich wieder bemerkenswerthe Verschiedenheiten darbieten, geht doch wohl hervor, daß diese historischen Schriften noch in einer anderen Beziehung als in der bezeichneten als Quelle für die Lehre der Apostel in Betracht kommen können. Allgemein anerkannt ist es wohl jetzt, daß in diesen geschichtlichen Schriften in der Auswahl der von ihnen berichteten Begebenheiten und Reden, in der Verknüpfung der einzelnen Theile zu einem größeren Ganzen u. s. w. sich ein eigenthümlicher Gesichtspunkt, von dem aus sie die Erscheinung und das Werk Christi auffassen, mehr oder minder deutlich zu erkennen giebt. Die Verfasser dieser Schriften standen, so weit sie nicht selbst Apostel waren, doch nach der Ueberlieferung der alten Kirche zu einem der Apostel in einem engeren Verhältniß und es ist schon hiernach wahrscheinlich, daß sie auch der eigenthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit, dem besonderen Lehrtropus dieser Apostel nahe gestanden haben werden. Bekannt ist es, daß unser erstes Evangelium das Werk und die Erscheinung Christi vorzugsweise als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet und darin dem eigenthümlichen Lehrtropus des Petrus besonders nahe steht, daß ferner zwischen dem Evangelium des Lukas und dem besonderen Lehrtropus des Paulus ein Verhältniß der Verwandtschaft stattfindet. Indessen von einem eigenthümlichen Lehrtropus des Matthäus und Lukas würde sich doch nur dann sprechen lassen, wenn sich aus diesen Schriften mit Sicherheit nachweisen ließe, wie nun näher diese eigenthümliche Grundansicht, von der sie ausgehen, in ihrem Geiste sich gestaltet hatte, denn um von einem besonderen Lehrtropus reden zu können, dazu gehört nicht bloß, daß man die Grundanschauung, von der die Erscheinung Christi namentlich in ihrem Verhältniß zum alten Bunde aufgefaßt wird, zu erkennen vermag, sondern

es muß sich auch die Ausführung dieser Grundanschauung im Einzelnen näher nachweisen lassen. Und es kann hiernach nur die Frage sein, ob die Schriften, welche hier in Betracht kommen, der Art sind, daß sich in ihnen nicht bloß mit Sicherheit scheiden läßt, was in ihnen der Lehre Christi angehört und was als Ausdruck der Ansicht ihrer Verfasser betrachtet werden kann, sondern daß sich auch die besondere Gestaltung dieser Grundanschauung im Geiste ihrer Verfasser deutlich erkennen läßt.

In der zuletzt bezeichneten Beziehung nun müssen wir einen bestimmten Unterschied zwischen den synoptischen Evangelien und dem Evangelium Johannis machen, und zwar gilt das, was von den ersteren gilt, auch von der Apostelgeschichte. Zwar läßt sich auch bei Johannes durch eine Vergleichung der Lehre Christi, welche er berichtet und der eigenen Lehre des Apostels deutlich nachweisen, daß auch bei ihm die Lehre Christi keineswegs als das eigene Produkt des Geistes des Apostels betrachtet werden kann, aber daß dieses Evangelium ungeachtet der geschichtlichen Treue desselben doch einen weit mehr didactischen Character hat als die synoptischen unterliegt wohl keinem Zweifel. Wir finden in ihm nicht bloß einige gelegentlich eingestreute Bemerkungen seines Verfassers, wie bei den synoptischen, sondern die Darstellung beginnt sogleich mit einer zusammenhängenden Entwicklung über die Person des Herrn nach der eigenthümlichen Auffassung dieses Apostels, und auch später wird wiederholt die Darstellung des geschichtlichen Lebens und der Lehre Christi durch solche Ausführungen unterbrochen. In diesem Evangelium trägt alles Einzelne das Gepräge einer ganz bestimmten und im hohen Grade eigenthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit, es ist nichts in ihm, was nicht zu dem bestimmten Zwecke, den der Verfasser bei der Abfassung dieser Schrift im Auge hatte, in dem engsten Verhältnisse steht, und zwar in einer Weise, wie dies von den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, welche Compositionen ganz anderer Art sind, nicht gesagt werden kann. Keine dieser letzteren Schriften ist ein in sich so eng zusammenhängendes Ganzes als das Evangelium Johannis. In keiner derselben tritt die Subjectivität der Verfasser derselben so stark hervor, wie in dem Evangelium dieses Apostels. Wohl läßt sich bei dem Evangelium des Matthäus und Lukas der Gesichtspunkt, von dem sie das Werk Christi auffassen, im Allgemeinen erkennen, aber mehr auch als dieses nicht, und es ist dies, was sich auf diese Weise für die Darstellung der apostolischen Lehre gewinnen läßt, so allgemeiner und unbestimmter Natur, daß es genügen muß, hier auf diesen Gesichtspunkt, von dem Lukas und Matthäus bei der Darstellung des Lebens Christi ausgehen, hingewiesen zu haben, so daß wir in der Darstellung der apostolischen Lehre selbst keinen weiteren Gebrauch davon machen werden. Der sehr ausgedehnte Gebrauch, welchen man in neuerer Zeit auch von diesen Schriften als Quellen für die Darstellung apostolischer Lehre gemacht hat, hängt mit einer Ansicht von dem Ursprung und der Composition derselben zusammen, welche wir nicht für die richtige halten können. Daß die Verfasser derselben der

Grundansicht, von der aus sie die Erscheinung Christi auffassen, nur einen jedenfalls sehr geringen Einfluß auf die Auswahl und die Gestaltung des Stoffes gestattet haben können, geht daraus mit Sicherheit hervor, daß die Verfasser dieser Schriften auch Lehrreden Christi in ihre Darstellung aufgenommen haben, welche nicht als die unmittelbare und nächste Grundlage des eigenthümlichen Lehrtropus derselben, wenn von einem solchen überhaupt bei diesen Schriftstellern die Rede sein kann, betrachtet werden können. So finden wir in dem Evangelium des Matthäus neben den Lehrreden Christi, welche als die Grundlage des eigenthümlich petrinischen Lehrbegriffs betrachtet werden müssen, auch solche, aus denen Jakobus seine eigenthümliche Auffassung der christlichen Wahrheit ohne Zweifel entwickelt hat, ja wir finden auch in diesem Evangelium einzelne Aussprüche Christi, welche ganz an den eigenthümlich johanneischen Lehrtypus erinnern. Ebenso finden wir, daß Lukas keineswegs bloß solche Lehrreden Christi aufgenommen hat, welche als die Grundlage des besonderen Lehrtropus des Paulus betrachtet werden müssen. Es wirft dies ein Licht auf die Composition und die Entstehung dieser Schriften, und zeigt, daß dieselben aus einzelnen Quellen entstanden sind, welche die Verfasser vorfanden und aufnahmen in ihre Darstellung, ohne irgend wesentliche Veränderungen mit denselben vorzunehmen, während dagegen das Evangelium Johannis ein Werk aus einem Guß ist, dessen Verfasser nicht von der Ueberlieferung abhängig war, sondern aus der Fülle des von ihm selbst Geschauten schöpfte. Dagegen sind in Bezug auf das Evangelium des Matthäus gewichtige Gründe vorhanden, daß dasselbe in der Gestalt, in welcher es jetzt vor uns liegt, nicht unmittelbar von dem Apostel gleichen Namens verfaßt sein kann und daß es auch nicht als eine wörtliche Uebersetzung des von diesem letzteren verfaßten Evangeliums betrachtet werden kann, wenngleich dieses letztere unserem jetzigen Matthäusevangelium zu Grunde liegt. Die größere oder geringere Anschaulichkeit und Ausführlichkeit, mit der in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte die einzelnen Begebenheiten dargestellt werden, hat nur in der jedesmaligen Beschaffenheit der Quellen, welche die Verfasser dieser Schriften benutzten, ihren Grund, nicht aber in einer Verschiedenheit der dogmatischen Auffassung, auf welche man mit Unrecht in neuerer Zeit jede geringe Abweichung in den Berichten dieser Schriften glaubte zurückführen zu müssen. Hierdurch kam man zu einer oft sehr künstlichen und gezwungenen Auffassung des Einzelnen in diesen Schriften und verkannte den ganzen Character derselben. Wir werden aus den bezeichneten Gründen im Gegensatz zu dem sehr ausgedehnten Gebrauch, welchen man in neuerer Zeit von diesen Schriften in dieser Beziehung gemacht hat, die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte bis auf die in der letzteren berichteten Reden der Apostel aus dem Kreise der Quellen für unsere Darstellung der apostolischen Lehre ganz ausschließen, dagegen das Evangelium Johannis aufnehmen. In welchem Umfange dieses

Letztere der Fall sein muß, werden wir am besten bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffes selbst näher untersuchen.

---

Die Quellen und die Kritik. Der Darstellung der apostolischen Lehre entsteht daraus eine Schwierigkeit, daß über einen Theil der Schriften, aus denen wir sie zu schöpfen haben, schon in der alten Kirche keine ganz sichere und in sich übereinstimmende Ueberlieferung gefunden wird, und daß von Seiten der neueren Kritik die Echtheit eines noch weit größeren Theiles bezweifelt worden ist, in der man bekanntlich so weit kam, nur vier von diesen Schriften, den Galater- und Römerbrief, die beiden Corintherbriefe und die Apokalypse, als echt apostolische Produkte zu betrachten, bis sich in neuester Zeit der Zweifel in einer freilich sehr abentheuerlichen Gestalt auch noch auf diese letzteren auszudehnen anfing. Sollten nicht bei diesem Stande der Sache überhaupt erst diese kritischen Fragen zu einer Entscheidung gebracht werden, ehe man den Versuch einer Darstellung der apostolischen Lehre machen kann? Oder sollten wir nicht für unseren Zweck die Fragen nach der Echtheit, der Abfassungszeit dieser Schriften ganz ignoriren können und uns nur beschränken auf die möglichst treue Reproduktion ihres Lehrgehaltes? Was indessen dieses Letztere betrifft, so können diese Schriften für unsere Darstellung der apostolischen Lehre doch nur unter der Voraussetzung in Betracht kommen, daß sie dem apostolischen Zeitalter angehören und von Verfassern herrühren, die entweder selbst Apostel waren oder doch zu den Aposteln in einem engeren Verhältniß standen. Dazu kommt, daß eine Schrift auch nach Seiten ihres Lehrgehaltes gar nicht recht verstanden werden kann, wenn man über den Verfasser derselben, die Zeit ihrer Abfassung, die näheren Umstände, durch welche sie veranlaßt worden ist, in völliger Ungewißheit wäre. Wollte man aber auf die Darstellung des Lehrgehaltes dieser Schriften so lange verzichten, bis die kritischen Fragen zu einer sicheren Entscheidung gebracht sind, so würde dies nichts anderes heißen als diese letztere überhaupt unmöglich machen, da die Entscheidung dieser kritischen Fragen ja selbst wieder von der richtigen Auffassung des Lehrgehaltes dieser Schriften mit abhängig ist, und gerade die neuere Kritik ihre Zweifel vorzugsweise auf Gründe, die aus dem Lehrgehalt dieser Schriften genommen waren, gestützt hat.

Die Differenz der kritischen Ansichten in Bezug auf die Quellen für unsere Darstellung ist nun auch in der That nicht so groß, als dies auf den ersten Anblick der Fall zu sein scheint. Wenn auch über einzelne dieser Schriften noch keine ganz übereinstimmende Ansicht in Bezug auf die Verfasser derselben gefunden wird, so werden dieselben doch fast allgemein mit Ausnahme des zweiten Briefes Petri Verfassern, die der apostolischen Zeit angehörten, zugeschrieben. Der kritische Standpunkt, welcher einen großen Theil der Quellen der nachapostolischen Zeit zuweist, hat doch bisher eine allgemeinere Zustimmung keineswegs finden können. So ist es wohl noch streitig, ob der Brief des Jakobus von dem Apostel Jakobus herrührt oder nicht, ob

ferner der Hebräerbrief den Apostel Paulus zum Verfasser hat oder, wenn dies nicht der Fall ist, wer als der eigentliche Verfasser dieses Briefes betrachtet werden soll, ob die Apokalypse von dem Apostel Johannes herrührt oder einen anderen Johannes zum Urheber hat; aber daß diese Schriften der apostolischen Zeit angehören, ist bei der Apokalypse gar nicht, bei den übrigen jedenfalls nicht mit Gründen bezweifelt worden, welche die Annahme eines späteren Ursprungs nothwendig machten, und auch in Bezug auf die noch streitigen Fragen scheint sich, wenigstens was den Jakobus- und Hebräerbrief betrifft, eine immer allgemeinere Uebereinstimmung geltend zu machen.

Die kritischen Ansichten nun, von denen wir in dieser Darstellung der apostolischen Lehre ausgehen, werden wir jedesmal bei dem betreffenden Lehrbegriff in einleitenden Untersuchungen kurz bezeichnen. Die beste Bestätigung müssen diese Ansichten durch die Darstellung der apostolischen Lehre selbst empfangen. Wir wollen hier nur noch den Standpunkt im Allgemeinen kurz bezeichnen, von welchem wir in dieser Beziehung ausgehen.

Allerdings wird eine besonnene Kritik nicht die Echtheit aller dieser Schriften mit der ganz gleichen Gewißheit und Zuversicht behaupten können, aber auf der anderen Seite ebenso sehr festhalten, daß kritische Ansichten, welche den größesten Theil dieser Schriften der nachapostolischen Zeit zuweisen, schon deshalb den gerechtesten Bedenken unterliegen müssen, weil sie mit der Ueberlieferung der alten Kirche in Widerspruch treten und sich nur an rein innere Gründe gewiesen sehen, während doch nur dann, wenn innere und äußere Gründe zusammenstimmen, ein sicheres kritisches Resultat gegeben werden kann. Es ist Thatsache, daß diese Schriften, die wir als Quellen unserer Darstellung zu Grunde zu legen haben, sich durch Tiefe, Fülle und Ursprünglichkeit des christlichen Geistes vor allen übrigen urchristlichen Produktionen, insbesondere auch vor den Schriften der unmittelbar auf das apostolische Zeitalter folgenden Zeit in hohem Maße auszeichnen. Sie stellen, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, die christliche Religion in einer Kraft und Geistesfülle dar, welche die Vermuthung begünstigt, daß sie von den begabtesten unter den alten Zeugen des Christenthums herrühren. Wenn man so bereit sei, sie in das zweite Jahrhundert herabzurücken, so bleibe doch die Frage: wo sind die Männer, denen wir diesen Geist zuschreiben könnten? Sind etwa die Schriften der apostolischen Väter der Art, daß sie zu einer solchen Vermuthung einladen würden? — Es ist ferner Thatsache, daß uns in diesen Schriften eine Gestalt der Lehre entgegentritt, welche noch unberührt ist von den Gegensätzen, die in der späteren Zeit überall hervortraten. Diese Erscheinung erklärt sich leicht, wenn diese Schriften aus einer Zeit der Kirche herrühren, in welcher diese Gegensätze überhaupt noch nicht hervorgetreten waren. Wenn man auch in diesen Schriften diese Gegensätze in neuerer Zeit hat finden wollen, so be-

*) A. a. O. Thl. 1. S. 14.

ruht dies auf einer unrichtigen Auffassung des Lehrgehaltes derselben, die am besten durch eine objectivere Auffassung und Darlegung desselben widerlegt wird. Die kritische Ansicht, welche einen größeren Theil dieser Schriften dem apostolischen Zeitalter und den Verfassern, deren Namen sie an der Spitze tragen, abspricht, beruht zum großen Theil auf einer Auffassung des Lehrgehaltes dieser Schriften, welche eben selbst wieder den gerechtesten Bedenken unterliegt. Sie hat deshalb auch für denjenigen keine bindende Kraft, welcher diese Auffassung des Lehrgehaltes als eine in diesen Schriften begründete nicht anzuerkennen vermag. So ist ein Hauptgrund gegen die Echtheit der kleineren paulinischen Briefe hergenommen aus der Unvereinbarkeit des Lehrgehaltes derselben mit den älteren paulinischen, wobei aber einmal diesen letzteren Ideen abgesprochen werden, die sich doch offenbar in denselben finden, während auf der anderen Seite in die jüngeren fremdartige Ideen hineingetragen werden. So sollen mehrere dieser Briefe, der Jakobusbrief und der erste Brief des Petrus, den Verfassern, denen sie durch die kirchliche Ueberlieferung zugeschrieben werden, nicht angehören können, weil sie ein Gemisch von paulinischem und ebionitischem Christenthum enthalten sollen, während eine unbefangene Auffassung des Lehrgehaltes derselben zeigt, daß in denselben keineswegs ein Aggregat verschiedenartiger Ideen, die unter sich selbst nicht zur Einheit vermittelt werden können, gefunden wird. Geht man von der Voraussetzung eines zwischen den älteren Aposteln und dem Apostel Paulus bestehenden unauflöslichen Gegensatzes aus, so kann man freilich Schriften, welche von einem solchen Gegensatze keine Spur zeigen, nicht von den Verfassern herleiten, denen sie durch die kirchliche Ueberlieferung zugeschrieben werden und deren Namen sie auch an der Spitze tragen. Aber es zeigt sich eben hierin, daß die kritische Ansicht bedingt ist durch eine Auffassung des Entwicklungsganges der ersten christlichen Kirche, die selbst wieder sehr zweifelhafter Natur ist, die durch die eigenen Aussagen des Paulus über sein Verhältniß zu den älteren Aposteln bestimmt widerlegt wird, welche auch selbst schon innerhalb der Schule, in welcher sie angenommen wird, nicht unbedeutende Modifikationen erlitten hat. Unsere Ansicht über die Echtheit, Abfassungszeit, die Verfasser der Schriften, die hier in Betracht kommen, können wir hier im Einzelnen nicht weiter darlegen und verweisen dafür auf die einleitenden Untersuchungen, die wir der Darstellung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe jedesmal voranschicken werden.

---

Bestimmung der Aufgabe im Allgemeinen. Nur dogmatische Befangenheit konnte es leugnen, daß die Apostel nicht noch viel mehrere Briefe geschrieben haben, als uns in unserem Kanon aufbewahrt sind. Wir können uns für unseren Zweck natürlich nur darauf beschränken, die Lehre der Apostel, so weit sie in diesen Briefen enthalten ist, darzustellen, können aber zu der Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der alten Kirche in der Sammlung der apostolischen Schriften das Vertrauen haben, daß uns gerade die wichtigeren erhalten

worden sind. Wir haben es hier ferner mit der Darstellung der apostolischen Lehre nur so weit zu thun, als dieselbe in diesen Schriften bestimmt ausgesprochen und entwickelt ist. Allerdings dürfen wir keinen Augenblick vergessen, daß die apostolische Lehre uns nur in Gelegenheitsschriften, namentlich in Briefen, der freiesten Form des schriftlichen Verkehrs, überliefert ist und daß demnach in diesen Schriften dieselbe keineswegs schon in der Gestalt ausgesprochen ist, in der wir sie hier darzustellen haben. Wir müssen vielmehr die Grundanschauung, von der die einzelnen Apostel ausgehen, erst suchen, ebenso die Verbindung, in der die einzelnen Lehren und Begriffe unter sich und mit der Grundanschauung stehen, aber hierbei wird doch nur das, was diesen Schriften zu Grunde liegt, wenngleich es nicht in dieser bestimmten Gestalt ausgesprochen ist, hervorgehoben, dagegen die in diesen Schriften niedergelegten Ideen weiter zu entwickeln, die Lücken, die sich hier finden, auszufüllen, dies ist eine Aufgabe, welche einer anderen theologischen Disciplin angehört. Diese letztere hat auf Grund dessen, was von den Aposteln ausdrücklich gelehrt worden ist, Bestimmungen auch über solche Punkte der christlichen Lehre aufzustellen, über welche die Apostel in ihren Schriften keinen bestimmten Aufschluß gegeben haben, sie hat ferner auch die Lehre der Schrift in eine bestimmte Beziehung zu setzen zu der Lehre der Kirche und zu den anderweitigen in der jedesmaligen Zeit herrschenden Denkweisen, zwischen denen und der christlichen Wahrheit sie eine Vermittlung suchen soll. Dagegen wird die biblische Theologie ihre Aufgabe um so reiner lösen, je mehr sie von allem diesem zu abstrahiren weiß. Diese Grenzen zwischen der biblischen Theologie und der Dogmatik müssen um so strenger festgehalten werden, je länger die erstere, wie sich dies aus ihrem Ursprung aus der Dogmatik als einer Hülfswissenschaft derselben erklärt, von dieser letzteren in Inhalt und Form abhängig blieb, auch nachdem die Unabhängigkeit und der rein historische Character dieser Wissenschaft im Allgemeinen richtig erkannt und ausgesprochen worden war, und je mehr auch in den neueren Behandlungen des biblischen Lehrstoffs wieder eine Vermischung zwischen Dogmatik und biblischer Theologie Eingang zu finden scheint, durch welche, wenn sie die herrschende werden könnte, die gesunde Entwicklung dieser letzteren Wissenschaft auf lange Zeit gehemmt und die sichersten Ergebnisse ihrer bisherigen Entwicklung wieder zweifelhaft gemacht werden würden. Es liegt nicht mehr innerhalb der Grenzen unserer Aufgabe, das Verhältniß zwischen der Lehre der Apostel und der kirchlichen Lehre ausdrücklich zu bestimmen, noch weniger da, wo zwischen der beiderseitigen Lehre ein Widerspruch obzuwalten scheint, eine Ausgleichung desselben zu versuchen, vielmehr würde durch alle diese Nebenzwecke nur die Reinheit des biblisch-theologischen Verfahrens getrübt werden.

Es würde ferner auch von einer völligen Verkennung der uns hier gestellten eigenthümlichen Aufgabe zeugen, wenn wir eine Beurtheilung der in diesen Schriften niedergelegten Ideen von irgend einem sei es nun philosophischen oder dogmatischen Systeme aus hinzufügen wollten. Ist dies allerdings in den älteren Darstellungen unseres

Gegenstandes häufig geschehen, so geschah es doch immer nur zum Nachtheil einer möglichst treuen und unbefangenen Auffassung dieses Gegenstandes, und findet seine Erklärung in der Abhängigkeit von der Dogmatik, in welcher sich unsere Wissenschaft lange Zeit entwickelt hat. Ebenso wenig aber als eine Kritik der hier niedergelegten Ideen liegt eine Rechtfertigung derselben gegen die dagegen erhobenen Zweifel und Bedenken noch innerhalb der Grenzen dieser unserer Aufgabe. Allerdings wird derjenige, welchem der Sinn und die rechte Empfänglichkeit für diese Ideen fehlt, überall da Widersprüche finden, wo eine unbefangene Betrachtung bei aller reichen Mannichfaltigkeit doch die zu Grunde liegende tiefere Einheit erkennt, wer nicht von der Wahrheit dieser Ideen lebendig durchdrungen ist, wird dieselben auch nicht in dem rechten Lichte und Zusammenhange darzustellen vermögen. Aber eine bestimmte und ausdrückliche Darlegung ihrer Wahrheit liegt doch ganz jenseits der Grenzen dieser Darstellung der apostolischen Lehre.

Daß die Aufgabe, welche unserer Darstellung gestellt ist, nicht dadurch gelöst werden kann, daß wir diejenigen Stellen dieser Briefe, aus welchen die Dogmatik ihr System erhärtete, zusammenstellen und erklären, versteht sich wohl auf dem heutigen Standpunkte dieser unserer Wissenschaft von selbst. Wenn auch noch Ammon *) die Aufgabe der biblischen Theologie auf die Erklärung dieser sogenannten dicta classica beschränkt wissen wollte, so wird eine solche Fassung der Aufgabe doch wohl jetzt allgemein als eine völlig unzulässige betrachtet. Nach den gesteigerten Anforderungen, welche an die Dogmatik in Bezug auf den Beweis ihrer Lehre aus der Schrift mit Recht jetzt gestellt werden, wird dieselbe in Zukunft immer weniger ihre Lehre nur auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen gründen können. Wir müssen es gleich von vornherein stets festhalten, daß die Dogmatik bei der Aussonderung des in diesen Schriften niedergelegten Lehrstoffes in keiner Weise maßgebend für uns sein kann. Es würde dem Begriff der biblischen Theologie als einer rein historischen Wissenschaft völlig widerstreiten, wenn wir uns auf die Darstellung derjenigen Punkte beschränken wollten, welche für die Dogmatik ein besonderes Interesse darbieten. Vielmehr hat gerade die biblische Theologie an ihrem Theile einem Schriftgebrauch entgegenzuwirken, der nur im dogmatischen Interesse die Schrift durchforscht.

Die Abhängigkeit, in welcher lange Zeit die biblische Theologie von der Dogmatik zum Nachtheil beider Wissenschaften gestanden hat, zeigt sich in einer besonders auffallenden Weise darin, daß in den meisten Darstellungen unseres Gegenstandes und einzelner Theile desselben der ethische Lehrstoff ganz ausgeschlossen ist, obwohl doch in diesen Schriften selbst das Dogmatische und Ethische noch keineswegs von einander gesondert ist. In bezeichnender Weise sprach sich diese Abstraction schon in der Bezeichnung unserer Wissenschaft als biblischer Dogmatik aus. Allerdings liegen in der Schrift und so auch in allen

*) Biblische Theologie Bd. 1. S. 7.

apostolischen Lehrbegriffen die Wurzeln für die ethischen Begriffe in den eigenthümlich christlich=religiösen, und deshalb eignet diesen letzteren auch für die Darstellung der apostolischen Lehre eine besondere Wichtigkeit, aber eine völlige Ausschließung des ethischen Lehrstoffes ist doch dadurch noch keineswegs gerechtfertigt, wenngleich der Umfang dieser unserer Darstellung der apostolischen Lehre gerade in dieser Beziehung uns eine größere Beschränkung auferlegt. Die Verbindung, welche zwischen den ethischen und den eigenthümlich christlich=religiösen Begriffen stattfindet, dient zur Charakteristik der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe. Wie würde man nun das Eigenthümliche der einzelnen apostolischen Lehrtropen zu bestimmen vermögen, wenn man den ethischen Lehrstoff von vornherein völlig ausschließen wollte?

---

Einheit und Unterschiede in der apostolischen Lehre. Ehe wir jedoch die Aufgabe und die Methode noch näher bestimmen können, müssen wir zuvor eine Frage von allgemeinerer Bedeutung noch näher untersuchen, nemlich die Frage, ob von verschiedenen apostolischen Lehrtropen im neuen Testament mit Recht die Rede sein kann, und sodann, worin eine solche Verschiedenheit ihre Begründung findet. Je nach der verschiedenen Beantwortung dieser Fragen wird auch die Aufgabe und die Methode dieser Darstellung in verschiedener Weise bestimmt werden.

Mit Recht bemerkt Kleuker *), daß man weder in den ältern noch neuern Zeiten nicht leicht eine Schule oder Secte von Menschen finden möchte, die, in Absicht ihres Lehrbegriffs oder Systems, alle so genau und vollkommen übereinstimmen, wie die drei Abgesandten und Interpreten Jesu Christi, in Absicht auf das, was sie von der Person des Heilandes der Menschen und seinen Verdiensten um das menschliche Geschlecht lehrten. Diese höchst merkwürdige Uebereinstimmung setze etwas ungemeines voraus, und müsse einen hinreichenden Grund haben. Und Schleiermacher **) sagt in Bezug auf die bekannte Vergleichung der Einheit und Differenz des neuen Testaments mit der Einheit und Differenz der Sokratischen Schule, daß die Verwandtschaft in den neutestamentlichen Schriftstellern größer sei, als unter den Sokratikern, weil die Kraft der Einheit, die von Christo ausgegangen sei, an sich größer gewesen sei, und selbst bei denjenigen Aposteln, die eine bedeutende Eigenthümlichkeit hatten, wie bei Paulus, so mächtig, daß sie sich in ihrem Lehren ausschließlich auf Christus berufen hätten. Dennoch tritt neben der starken und mächtigen Einheit auf der andern Seite uns in der apostolischen Lehre auch eine nicht minder große Verschiedenheit in der Auffassung und der Darstellung der christlichen Wahrheit von Seiten der verschiedenen Apostel entgegen, ja diese Verschiedenheit wird bisweilen eine so große, daß es

*) Johannes, Petrus und Paulus als Christologen betrachtet. S. 295 f.
**) Hermeneutik, herausgegeben von Lücke. S. 82.

scheint, als könne an eine Ausgleichung derselben nur von einem in dogmatischen Vorurtheilen befangenen Standpunkte aus gedacht werden. Daß solche Verschiedenheiten in der apostolischen Lehre wirklich vorhanden sind, kann von keinem Standpunkt aus geleugnet werden, nur in der näheren Bestimmung dessen, worin diese Verschiedenheiten ihren Grund haben, und des Verhältnisses derselben zur Einheit gehen die Ansichten auseinander. Je nach der verschiedenen Ansicht, welche man von dem Verhältniß dieser Verschiedenheiten zur Einheit hat, wird die Darstellung der apostolischen Lehre sogleich einen ganz anderen Character annehmen. Wenn man nur in der Form, in der Methode solche Verschiedenheiten zugibt, aber nicht im Inhalt, oder wenn man in Bezug auf diesen letzteren alle Verschiedenheiten aus rein äußerlichen Umständen erklärt, so wird man durchaus keine Veranlassung finden können, das Ganze der apostolischen Lehre nach den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen zu behandeln. Aber auch wenn man Unterschiede in der Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der verschiedenen Apostel zugibt, diese Unterschiede aber nur in einzelnen Lehren oder in einzelnen Begriffen findet, nicht aber in einer verschiedenen Grundanschauung, von der aus die einzelnen Apostel das Ganze der christlichen Wahrheit auffassen, so wird man ebenfalls keinen Grund einsehen können, warum man das Ganze der apostolischen Lehre nach den einzelnen Lehrtropen behandeln sollte, vielmehr wird man sich begnügen können, bei den einzelnen Lehren und Begriffen auf die Verschiedenheiten, die sich in dieser Beziehung in der Lehre der verschiedenen Apostel finden, hinzuweisen *).

Scheidet man in der neutestamentlichen Theologie einmal zwischen der Lehre des Herrn und der Lehre der Apostel, so scheint es allerdings von hier aus nahe zu liegen, nun noch einen Schritt weiter zu gehen und auch wieder zu scheiden zwischen der Lehre der einzelnen Apostel und nach den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen das Ganze zu behandeln. Wenigstens wird das entgegengesetzte Verfahren, wenn man sich der Gründe, auf denen es beruht, deutlich bewußt wird, consequent durchgeführt nöthigen, die ganze Lehre des neuen Testaments und dann weiterhin auch die ganze Lehre der Schrift als ein System zu behandeln, und nicht nach characteristisch unter sich verschiedenen Perioden. Indessen die Nothwendigkeit nach den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen das Ganze der apostolischen Lehre zu behandeln, wird doch erst dann erhellen, wenn man in der apostolischen Lehre Verschiedenheiten tief greifender Art aufzuzeigen vermag, die nur in einer verschiedenen Grundanschauung in der Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der verschiedenen Apostel ihre Erklärung finden können. Dieses Letztere nun würde in keiner Weise der Fall sein können, wenn die Verschiedenheiten nur in der Form, in der Methode der Darstellung, nicht aber im Inhalt selbst begründet

---

*) So in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie von de Wette und Cölln.

wären. Daß nun auch in Beziehung auf die Methode der Darstellung der christlichen Wahrheit unleugbare Verschiedenheiten stattfinden, unterliegt keinem Zweifel. Zu einer richtigen Schätzung der Verschiedenheiten in der apostolischen Lehre gehört auch, daß diese formellen Verschiedenheiten mit in Anschlag gebracht werden. Einen wie verschiedenen Character hat auch in dieser Beziehung die Lehre des Jakobus, Paulus und Johannes! Wie scharf sondern sich auch in dieser Hinsicht die Individualitäten der verschiedenen Apostel! Nur wenn die Frage ist, ob alle Verschiedenheiten sich allein als Verschiedenheiten rein formeller Art erweisen, muß verneinend geantwortet werden, da die Verschiedenheit der Darstellung doch selbst wieder erst durch die Verschiedenheit des Inhalts bedingt ist. Hierin ist es auch schon begründet, daß aus diesen rein formellen Verschiedenheiten ein Eintheilungsprincip für die Darstellung der apostolischen Lehre nicht hergenommen werden kann. —

Zur Erklärung der Verschiedenheiten, die sich in der apostolischen Lehre finden, könnte man auf den eigenthümlichen Character der Schriften, in welchen uns diese Lehre überliefert ist, hinweisen und hieraus alle Verschiedenheiten abzuleiten geneigt sein. Anerkanntermaßen, könnte man sagen, werde in keiner dieser Schriften eine irgendwie vollständige und erschöpfende Darstellung der christlichen Wahrheit nach der Auffassung eines einzelnen Apostels gefunden, vielmehr sei alles in ihnen durch die eigenthümlichen Verhältnisse, unter denen die Verfasser derselben schrieben, durch die Zustände der Gemeinden, an welche diese Briefe gerichtet seien, bedingt und es sei in ihnen kein Moment der christlichen Wahrheit hervorgehoben, welches nicht hierin seine Veranlassung finde. Daraus, daß ein Moment in den Briefen eines einzelnen Apostels nicht gefunden werde, zu schließen, daß dasselbe diesem Apostel völlig fremd gewesen sei, beruhe auf einer Verkennung dieses Characters unserer Quellen. Man könnte darauf hinweisen, daß ja auch die Schriften eines einzelnen Apostels so bemerkenswerthe Verschiedenheiten wieder unter sich darbieten, daß Ideen, welche in den früheren Briefen vorkommen, in den späteren nicht mehr gefunden werden, daß anderen Gegensätzen gegenüber die Apostel auch sogleich wieder andere Seiten der christlichen Wahrheit hervorgehoben haben u. s. w. Vielmehr gingen alle Apostel von dem ganz gleichen System aus, welches zwar nicht überall ausdrücklich ausgesprochen sei, aber doch überall im Hintergrunde liege. Und dieses allen Aposteln gemeinsame System darzustellen, sei zunächst und vor allem die Aufgabe einer solchen Darstellung der neutestamentlichen Lehre. Erst dann könne die besondere Gestaltung dieses Systems von Seiten der einzelnen Apostel nachgewiesen werden. Das zuletzt Gesagte ist die Ansicht eines der neuesten Darsteller der neutestamentlichen Lehre *).

Allerdings ist nun, wenn es sich um eine Darstellung der apostolischen Lehre handelt, der eigenthümliche Character der Schriften, in

*) Hahn die Theologie des neuen Testaments. Leipzig 1854.

denen uns dieselbe überliefert ist, sorgfältig mit in Anschlag zu bringen. Viele Fehler in der Behandlung dieses Gegenstandes haben in der Verkennung dieses Characters unserer Quellen ihren Grund, was wiederum zum Theil dadurch veranlaßt war, daß man das Briefliche in vielen dieser Quellen nur zur Form rechnen zu müssen glaubte. Wenn man bei diesen Schriften überall eine vollständige und erschöpfende Darlegung der christlichen Wahrheit nach der Auffassung des Verfassers derselben voraussetzen zu müssen glaubte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogleich viele Unterschiede in der apostolischen Lehre, welche genauer betrachtet in der äußeren Veranlassung dieser Schriften, in den Bedürfnissen der Empfänger dieser Briefe ihre Erklärung finden, auf eine Verschiedenheit in der Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der einzelnen Apostel zurückführte. Indessen da es nicht bezweifelt werden kann, daß viele Verschiedenheiten in der apostolischen Lehre ihre Erklärung in dem eigenthümlichen Character dieser Quellen finden, so kann nur die Frage entstehen, ob alle Unterschiede auf diese Weise hinreichend erklärt werden können. Diese letztere Frage aber müssen wir bestimmt verneinen. Den besten Beweis dieser Behauptung wird die Darstellung der apostolischen Lehre selbst geben. Sie wird zeigen, daß zur Erklärung der Verschiedenheiten zwischen der Lehre der einzelnen Apostel jedenfalls die Annahme einer verschiedenen Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der einzelnen Apostel mit zu Hülfe genommen werden muß. Wir wollen hier nur so viel bemerken, daß die Gleichheit des Zweckes bei Abfassung dieser Schriften eine ganz verschiedene Art der Behandlung und Ausführung dieses Zweckes noch keineswegs ausschließt, daß es ferner allerdings nicht gerechtfertigt sein würde, wenn man aus dem Fehlen einer Idee bei einem Apostel oder in einer dieser Schriften sogleich schließen wollte, daß dieselbe dem Verfasser dieses Briefes völlig fremd gewesen sei, daß es aber Fälle geben kann, in denen man aus dem ganzen Character der Lehre eines einzelnen Apostels mit Sicherheit schließen kann, daß ein bestimmtes Moment der christlichen Wahrheit, wenn es ihm auch nicht völlig fremd war, doch nicht so bestimmt im Geiste desselben entwickelt gewesen sein kann. Allerdings zeigen auch die Schriften eines und desselben Apostels wieder Unterschiede bemerkenswerther Art, und namentlich da, wo uns Schriften aus verschiedenen Perioden des Lebens eines Apostels zu Gebote stehen, aber theils findet in einem solchen Falle eine wirkliche Fortentwicklung in der Auffassung der christlichen Wahrheit im Geiste dieses Apostels statt, deren Möglichkeit nur von einem sehr unlebendigen Inspirationsbegriffe geleugnet werden kann, theils läßt sich zeigen, wie sich doch durch alle die verschiedenen Schriften eines einzelnen Apostels ein gewisser Grundtypus hindurchzieht, der die Lehre desselben in characteristischer Weise von der jedes andern Apostels unterscheidet.

Die Unterschiede innerhalb der apostolischen Lehre bestehen keineswegs bloß in der Verschiedenheit der einzelnen Begriffe und Ideen, sondern sie haben vor allem ihren Grund darin, daß die einzelnen

apostolischen Lehrbegriffen die Wurzeln für die ethischen Begriffe in den eigenthümlich christlich-religiösen, und deshalb eignet diesen letzteren auch für die Darstellung der apostolischen Lehre eine besondere Wichtigkeit, aber eine völlige Ausschließung des ethischen Lehrstoffes ist doch dadurch noch keineswegs gerechtfertigt, wenngleich der Umfang dieser unserer Darstellung der apostolischen Lehre gerade in dieser Beziehung uns eine größere Beschränkung auferlegt. Die Verbindung, welche zwischen den ethischen und den eigenthümlich christlich-religiösen Begriffen stattfindet, dient zur Charakteristik der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe. Wie würde man nun das Eigenthümliche der einzelnen apostolischen Lehrtropen zu bestimmen vermögen, wenn man den ethischen Lehrstoff von vornherein völlig ausschließen wollte?

---

Einheit und Unterschiede in der apostolischen Lehre. Ehe wir jedoch die Aufgabe und die Methode noch näher bestimmen können, müssen wir zuvor eine Frage von allgemeinerer Bedeutung noch näher untersuchen, nemlich die Frage, ob von verschiedenen apostolischen Lehrtropen im neuen Testament mit Recht die Rede sein kann, und sodann, worin eine solche Verschiedenheit ihre Begründung findet. Je nach der verschiedenen Beantwortung dieser Fragen wird auch die Aufgabe und die Methode dieser Darstellung in verschiedener Weise bestimmt werden.

Mit Recht bemerkt Kleuker *), daß man weder in den ältern noch neuern Zeiten nicht leicht eine Schule oder Secte von Menschen finden möchte, die, in Absicht ihres Lehrbegriffs oder Systems, alle so genau und vollkommen übereinstimmen, wie die drei Abgesandten und Interpreten Jesu Christi, in Absicht auf das, was sie von der Person des Heilandes der Menschen und seinen Verdiensten um das menschliche Geschlecht lehrten. Diese höchst merkwürdige Uebereinstimmung setze etwas ungemeines voraus, und müsse einen hinreichenden Grund haben. Und Schleiermacher **) sagt in Bezug auf die bekannte Vergleichung der Einheit und Differenz des neuen Testaments mit der Einheit und Differenz der Sokratischen Schule, daß die Verwandtschaft in den neutestamentlichen Schriftstellern größer sei, als unter den Sokratikern, weil die Kraft der Einheit, die von Christo ausgegangen sei, an sich größer gewesen sei, und selbst bei denjenigen Aposteln, die eine bedeutende Eigenthümlichkeit hatten, wie bei Paulus, so mächtig, daß sie sich in ihrem Lehren ausschließlich auf Christus berufen hätten. Dennoch tritt neben der starken und mächtigen Einheit auf der andern Seite uns in der apostolischen Lehre auch eine nicht minder große Verschiedenheit in der Auffassung und der Darstellung der christlichen Wahrheit von Seiten der verschiedenen Apostel entgegen, ja diese Verschiedenheit wird bisweilen eine so große, daß es

*) Johannes, Petrus und Paulus als Christologen betrachtet. S. 295 f.
**) Hermeneutik, herausgegeben von Lücke. S. 82.

scheint, als könne an eine Ausgleichung derselben nur von einem in dogmatischen Vorurtheilen befangenen Standpunkte aus gedacht werden. Daß solche Verschiedenheiten in der apostolischen Lehre wirklich vorhanden sind, kann von keinem Standpunkt aus geleugnet werden, nur in der näheren Bestimmung dessen, worin diese Verschiedenheiten ihren Grund haben, und des Verhältnisses derselben zur Einheit gehen die Ansichten auseinander. Je nach der verschiedenen Ansicht, welche man von dem Verhältniß dieser Verschiedenheiten zur Einheit hat, wird die Darstellung der apostolischen Lehre sogleich einen ganz anderen Character annehmen. Wenn man nur in der Form, in der Methode solche Verschiedenheiten zugibt, aber nicht im Inhalt, oder wenn man in Bezug auf diesen letzteren alle Verschiedenheiten aus rein äußerlichen Umständen erklärt, so wird man durchaus keine Veranlassung finden können, das Ganze der apostolischen Lehre nach den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen zu behandeln. Aber auch wenn man Unterschiede in der Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der verschiedenen Apostel zugibt, diese Unterschiede aber nur in einzelnen Lehren oder in einzelnen Begriffen findet, nicht aber in einer verschiedenen Grundanschauung, von der aus die einzelnen Apostel das Ganze der christlichen Wahrheit auffassen, so wird man ebenfalls keinen Grund einsehen können, warum man das Ganze der apostolischen Lehre nach den einzelnen Lehrtropen behandeln sollte, vielmehr wird man sich begnügen können, bei den einzelnen Lehren und Begriffen auf die Verschiedenheiten, die sich in dieser Beziehung in der Lehre der verschiedenen Apostel finden, hinzuweisen *).

Scheidet man in der neutestamentlichen Theologie einmal zwischen der Lehre des Herrn und der Lehre der Apostel, so scheint es allerdings von hier aus nahe zu liegen, nun noch einen Schritt weiter zu gehen und auch wieder zu scheiden zwischen der Lehre der einzelnen Apostel und nach den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen das Ganze zu behandeln. Wenigstens wird das entgegengesetzte Verfahren, wenn man sich der Gründe, auf denen es beruht, deutlich bewußt wird, consequent durchgeführt nöthigen, die ganze Lehre des neuen Testaments und dann weiterhin auch die ganze Lehre der Schrift als ein System zu behandeln, und nicht nach characteristisch unter sich verschiedenen Perioden. Indessen die Nothwendigkeit nach den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen das Ganze der apostolischen Lehre zu behandeln, wird doch erst dann erhellen, wenn man in der apostolischen Lehre Verschiedenheiten tief greifender Art aufzuzeigen vermag, die nur in einer verschiedenen Grundanschauung in der Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der verschiedenen Apostel ihre Erklärung finden können. Dieses Letztere nun würde in keiner Weise der Fall sein können, wenn die Verschiedenheiten nur in der Form, in der Methode der Darstellung, nicht aber im Inhalt selbst begründet

---

*) So in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie von de Wette und Cölln.

wären. Daß nun auch in Beziehung auf die Methode der Darstellung der christlichen Wahrheit unleugbare Verschiedenheiten stattfinden, unterliegt keinem Zweifel. Zu einer richtigen Schätzung der Verschiedenheiten in der apostolischen Lehre gehört auch, daß diese formellen Verschiedenheiten mit in Anschlag gebracht werden. Einen wie verschiedenen Character hat auch in dieser Beziehung die Lehre des Jakobus, Paulus und Johannes! Wie scharf sondern sich auch in dieser Hinsicht die Individualitäten der verschiedenen Apostel! Nur wenn die Frage ist, ob alle Verschiedenheiten sich allein als Verschiedenheiten rein formeller Art erweisen, muß verneinend geantwortet werden, da die Verschiedenheit der Darstellung doch selbst wieder erst durch die Verschiedenheit des Inhalts bedingt ist. Hierin ist es auch schon begründet, daß aus diesen rein formellen Verschiedenheiten ein Eintheilungsprincip für die Darstellung der apostolischen Lehre nicht hergenommen werden kann. —

Zur Erklärung der Verschiedenheiten, die sich in der apostolischen Lehre finden, könnte man auf den eigenthümlichen Character der Schriften, in welchen uns diese Lehre überliefert ist, hinweisen und hieraus alle Verschiedenheiten abzuleiten geneigt sein. Anerkanntermaßen, könnte man sagen, werde in keiner dieser Schriften eine irgendwie vollständige und erschöpfende Darstellung der christlichen Wahrheit nach der Auffassung eines einzelnen Apostels gefunden, vielmehr sei alles in ihnen durch die eigenthümlichen Verhältnisse, unter denen die Verfasser derselben schrieben, durch die Zustände der Gemeinden, an welche diese Briefe gerichtet seien, bedingt und es sei in ihnen kein Moment der christlichen Wahrheit hervorgehoben, welches nicht hierin seine Veranlassung finde. Daraus, daß ein Moment in den Briefen eines einzelnen Apostels nicht gefunden werde, zu schließen, daß dasselbe diesem Apostel völlig fremd gewesen sei, beruhe auf einer Verkennung dieses Characters unserer Quellen. Man könnte darauf hinweisen, daß ja auch die Schriften eines einzelnen Apostels so bemerkenswerthe Verschiedenheiten wieder unter sich darbieten, daß Ideen, welche in den früheren Briefen vorkommen, in den späteren nicht mehr gefunden werden, daß anderen Gegensätzen gegenüber die Apostel auch sogleich wieder andere Seiten der christlichen Wahrheit hervorgehoben haben u. s. w. Vielmehr gingen alle Apostel von dem ganz gleichen System aus, welches zwar nicht überall ausdrücklich ausgesprochen sei, aber doch überall im Hintergrunde liege. Und dieses allen Aposteln gemeinsame System darzustellen, sei zunächst und vor allem die Aufgabe einer solchen Darstellung der neutestamentlichen Lehre. Erst dann könne die besondere Gestaltung dieses Systems von Seiten der einzelnen Apostel nachgewiesen werden. Das zuletzt Gesagte ist die Ansicht eines der neuesten Darsteller der neutestamentlichen Lehre *).

Allerdings ist nun, wenn es sich um eine Darstellung der apostolischen Lehre handelt, der eigenthümliche Character der Schriften, in

*) Hahn die Theologie des neuen Testaments. Leipzig 1854.

denen uns dieselbe überliefert ist, sorgfältig mit in Anschlag zu bringen. Viele Fehler in der Behandlung dieses Gegenstandes haben in der Verkennung dieses Characters unserer Quellen ihren Grund, was wiederum zum Theil dadurch veranlaßt war, daß man das Briefliche in vielen dieser Quellen nur zur Form rechnen zu müssen glaubte. Wenn man bei diesen Schriften überall eine vollständige und erschöpfende Darlegung der christlichen Wahrheit nach der Auffassung des Verfassers derselben voraussetzen zu müssen glaubte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogleich viele Unterschiede in der apostolischen Lehre, welche genauer betrachtet in der äußeren Veranlassung dieser Schriften, in den Bedürfnissen der Empfänger dieser Briefe ihre Erklärung finden, auf eine Verschiedenheit in der Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der einzelnen Apostel zurückführte. Indessen da es nicht bezweifelt werden kann, daß viele Verschiedenheiten in der apostolischen Lehre ihre Erklärung in dem eigenthümlichen Character dieser Quellen finden, so kann nur die Frage entstehen, ob *alle* Unterschiede auf diese Weise hinreichend erklärt werden können. Diese letztere Frage aber müssen wir bestimmt verneinen. Den besten Beweis dieser Behauptung wird die Darstellung der apostolischen Lehre selbst geben. Sie wird zeigen, daß zur Erklärung der Verschiedenheiten zwischen der Lehre der einzelnen Apostel jedenfalls die Annahme einer *verschiedenen Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der einzelnen Apostel* mit zu Hülfe genommen werden muß. Wir wollen hier nur so viel bemerken, daß die Gleichheit des Zweckes bei Abfassung dieser Schriften eine ganz verschiedene Art der Behandlung und Ausführung dieses Zweckes noch keineswegs ausschließt, daß es ferner allerdings nicht gerechtfertigt sein würde, wenn man aus dem Fehlen einer Idee bei einem Apostel oder in einer dieser Schriften sogleich schließen wollte, daß dieselbe dem Verfasser dieses Briefes völlig fremd gewesen sei, daß es aber Fälle geben kann, in denen man aus dem ganzen Character der Lehre eines einzelnen Apostels mit Sicherheit schließen kann, daß ein bestimmtes Moment der christlichen Wahrheit, wenn es ihm auch nicht völlig fremd war, doch nicht so bestimmt im Geiste desselben entwickelt gewesen sein kann. Allerdings zeigen auch die Schriften eines und desselben Apostels wieder Unterschiede bemerkenswerther Art, und namentlich da, wo uns Schriften aus verschiedenen Perioden des Lebens eines Apostels zu Gebote stehen, aber theils findet in einem solchen Falle eine wirkliche Fortentwicklung in der Auffassung der christlichen Wahrheit im Geiste dieses Apostels statt, deren Möglichkeit nur von einem sehr unlebendigen Inspirationsbegriffe geleugnet werden kann, theils läßt sich zeigen, wie sich doch durch alle die verschiedenen Schriften eines einzelnen Apostels ein gewisser Grundtypus hindurchzieht, der die Lehre desselben in characteristischer Weise von der jedes andern Apostels unterscheidet.

Die Unterschiede innerhalb der apostolischen Lehre bestehen keineswegs bloß in der Verschiedenheit der einzelnen Begriffe und Ideen, sondern sie haben vor allem ihren Grund darin, daß die einzelnen

Apostel die ganze Erscheinung und das Werk Christi unter einem verschiedenen Gesichtspunkte auffassen. Nur weil diese Grundanschauungen verschieden sind, zeigen dann auch die einzelnen Lehren sowohl an sich, als auch in ihrer Verknüpfung mit der Grundanschauung bemerkenswerthe Verschiedenheiten, und es erstrecken sich dieselben auch auf solche Lehren, welche allen Aposteln gemeinsam sind. Sie zeigen sich in der verschiedenen Stellung, in welcher die einzelnen Lehren und Begriffe unter sich und zu der Grundanschauung, von der der einzelne Apostel ausgeht, stehen. Eine unbefangene Betrachtung der apostolischen Lehre, welche weder die Unterschiede auf Kosten der Einheit, noch umgekehrt die Einheit auf Kosten der reichen Mannichfaltigkeit hervorhebt, zeigt, daß allerdings diese verschiedenen Grundanschauungen sich keineswegs einander ausschließen, sondern sich vielmehr gegenseitig ergänzen, sie zeigt ferner, daß auch in denjenigen Punkten, in welchen die Apostel am meisten auseinanderzugehen scheinen, immer doch noch mannichfache Berührungspunkte sich nachweisen lassen, aber sie muß es auch als ein vergebliches Bemühen betrachten, eine buchstäbliche Uebereinstimmung zwischen allen einzelnen Vorstellungen und Begriffen der Apostel herstellen zu wollen. Da wir es hier mit verschiedenen Lehrgestaltungen zu thun haben, von denen jede ihr ganz individuelles Gepräge hat und in keinem Punkte der anderen ganz gleicht, so dürfen wir gar nicht einmal den Versuch machen, alle Verschiedenheiten in vollkommnen Einklang auflösen zu wollen. Allerdings ist auf die Gestaltung der Grundanschauung, von welcher der einzelne Apostel das Ganze der Erscheinung Christi auffaßt, der Wirkungskreis, in welchen wir den einzelnen Apostel gestellt finden, von großem Einfluß, aber da sich der Wirkungskreis und die Individualität des einzelnen Apostels doch gegenseitig bedingen, so läßt sich doch gewiß nicht allein die Verschiedenheit der Lehrart der Apostel aus der Verschiedenheit des Wirkungskreises derselben herleiten. Zwar können wir, da die Individualität und der Wirkungskreis des einzelnen Apostels sich überall auf's engste durchdringen, nicht mehr genau scheiden, was nun in dem eigenthümlichen Lehrtropus eines Apostels auf Rechnung des einen, und was auf Rechnung des andern dieser beiden Factoren kommt, aber mit Sicherheit läßt sich dies behaupten, daß die Verschiedenheit des Wirkungskreises nicht allein hinreicht, um aus ihr die Verschiedenheit der Lehrart eines Apostels zu erklären. Auch das läßt sich im Einzelnen nicht mehr genau von einander sondern, was in einem Lehrtropus auf Rechnung einer eigenthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit kommt, und was aus der äußeren Veranlassung, dem Zwecke der Briefe, welche für uns die Quellen der apostolischen Lehre bilden, sich erklären läßt, auch hier aber läßt sich dies mit Sicherheit bestimmen, daß keiner dieser beiden Factoren allein und am wenigsten der letztere die Verschiedenheiten, die sich in der apostolischen Lehre finden, zu erklären vermag.

Wenn der Apostel Paulus in seinen Briefen wiederholt von seinem Evangelium redet, so enthält dieses Evangelium allerdings auch Lehren, welche ihm mit den älteren Aposteln gemeinsam waren.

Der Apostel Paulus selbst weiß von keinem unauflöslichen Gegensatze zwischen seiner Verkündigung und der Verkündigung der älteren Apostel. Dessenungeachtet unterscheidet Paulus, wenn er von seinem Evangelium redet, dasselbe nicht bloß von dem Evangelium der Irrlehrer, sondern auch von dem der älteren Apostel. Er ist sich bewußt, daß wesentliche Momente der evangelischen Verkündigung, wenn sie auch den älteren Aposteln keineswegs ganz fremd waren, doch von ihnen noch nicht mit der Klarheit und Schärfe aufgefaßt worden sind, mit der sie von ihm zuerst verkündigt worden sind, und eine unbefangene Vergleichung zwischen dem Lehrtropus des Paulus und dem des Jakobus und Petrus bestätigt das Gesagte. Hierin liegt die Berechtigung von einem eigenthümlich paulinischen Lehrbegriff zu sprechen. Beriefen sich ferner in Corinth die Anhänger einer streng judaistischen Richtung auf den Apostel Petrus, so ist allerdings die Stellung des Petrus zu Paulus eine ganz andere, als die der Anhänger des Petrus zu den Anhängern des Paulus in Corinth, aber doch würde eine solche Berufung auf den Apostel Petrus sich nicht erklären lassen, wenn dieser letztere nicht das Verhältniß der Offenbarung Gottes im neuen Bunde zu der im alten in einer von dem Apostel Paulus eigenthümlich verschiedenen, wenngleich demselben keineswegs principiell entgegengesetzten Weise aufgefaßt hätte.

Daß in der apostolischen Lehre Unterschiede sich finden, welche nicht bloß aus dem Zweck und der Veranlassung der Briefe sich erklären lassen, sondern auf eine verschiedene Auffassung der christlichen Wahrheit von Seiten der einzelnen Apostel zurückgeführt werden müssen, diese Erkenntniß ist nicht erst, wie man wohl bisweilen gemeint hat, das Produkt einer neueren rationalistischen Auffassung der Schrift. Sie findet sich vielmehr auch bei solchen Theologen, bei denen wir eine solche rationalistische Betrachtungsweise der Schrift keineswegs finden. Einer der ersten, welcher von der bezeichneten Anschauung aus die apostolische Lehre mit klarem Bewußtsein aufgefaßt und darnach eine der Hauptlehren derselben dargestellt hat, ist ein Theolog, dessen ganze Theologie sich in bestimmtem Gegensatz zu einer solchen rationalistischen Auffassung der Schrift entwickelt hat *). Allerdings ist diese Erkenntniß von einer Verschiedenheit apostolischer Lehrtropen in der Schrift vorzugsweise erst als ein Eigenthum der neueren protestantischen Theologie zu betrachten, aber die Keime derselben finden sich doch schon viel früher, und nirgends sind dieselben wohl reichlicher ausgestreut als gerade in den Schriften Luthers. Wenn derselbe öfters und in einer nicht selten einseitigen Weise auf eine Verschiedenheit in der Auffassung der göttlichen Wahrheit von Seiten der verschiedenen Schriftsteller hinwies, so lag dabei doch eine Unterscheidung zwischen dem göttlichen und menschlichen Factor in der Schrift zu Grunde, in welcher recht eigentlich diese Erkenntniß von der Verschiedenheit apostolischer Lehrtropen im

---

*) Kleuker a. a. O.

neuen Testament ihren Grund hat. Wenn sich nachher dieser Erkenntniß allerdings besonders die rationalistische Theologie bemächtigt hat, so liegen doch auch in dieser Theologie Keime der Wahrheit, welche eine in den Grundlehren der Schrift tiefer begründete Theologie nicht ungestraft übersehen darf. Ein solcher Keim der Wahrheit war es ohne Zweifel, wenn man schärfer zwischen dem historischen und dem dogmatischen Begriff der Schrift zu unterscheiden anfing und den ersteren als den der biblischen Theologie eigenthümlichen bezeichnete, ein solcher Keim tieferer Wahrheit war auch ferner die Unterscheidung zwischen dem göttlichen und menschlichen Factor in der Schrift. Allerdings irrte man darin, daß man diese beiden Factoren nicht auch zugleich wieder in ihrer tieferen Einheit aufzufassen wußte, daß man den historischen Begriff der Schrift dem dogmatischen entgegensetzte, aber dies ist zu erklären aus dem Gegensatz gegen eine Auffassung der Schrift, welche mit Einseitigkeit nur den göttlichen Factor in derselben hervorhob, und den dogmatischen Begriff der Schrift und den historischen gar nicht unterschied. Aus diesem Grundsatze ist es zu erklären, daß die rationalistische Theologie anfing, überall da Gegensätze und Widersprüche in der apostolischen Lehre zu entdecken, wo eine unbefangene Betrachtung zwar eigenthümliche Unterschiede, aber doch keine principiellen Gegensätze zu finden vermag, daß man überall leicht geneigt war, statt die Lehre der Apostel als eine reich in sich gegliederte aufzufassen, differente Gestaltungen anzunehmen, die sich nicht gegenseitig ergänzen, sondern vielmehr einander ausschließen. Diese Betrachtungsweise legt sich in den Lehrbüchern der Dogmatik und den Darstellungen unseres Gegenstandes aus der rationalistischen Zeit der Theologie dar. Sie wurde im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen Anschauung von dem Entwicklungsgang der christlichen Kirche in neuerer Zeit noch weiter entwickelt, aber eben dadurch auch auf eine Spitze getrieben, wo sie sich selbst richtet. In den Darstellungen unseres Gegenstandes aus dieser Richtung wird nicht bloß ein Gegensatz zwischen der Verkündigung der älteren Apostel und der des Paulus angenommen, sondern es entdecken sich dieser Ansicht auch leicht Widersprüche zwischen den Schriften eines und desselben Apostels, welche es unmöglich machen sollen, diese Schriften von einem und demselben Verfasser herzuleiten, ja es findet dieselbe bisweilen in einem und demselben Briefe ein Conglomerat verschiedenartiger Ansichten, welche nicht zur Einheit mit einander vermittelt werden können.

Diese Auffassung ist zur Zeit auf diesem Gebiete wohl noch die vorherrschende. Daneben zeigt sich aber in Darstellungen unseres Gegenstandes aus der neuesten Zeit schon wieder eine andere, welche bei der Darstellung der neutestamentlichen Lehre auf die verschiedenen apostolischen Lehrtropen gar nicht oder doch nur in einer sehr ungenügenden Weise zurückgeht, welche auf die durch die verschiedenen Entwicklungsstufen der Offenbarung bedingte Verschiedenheit in der Auffassung der göttlichen Wahrheit wenig oder gar keine Rücksicht nimmt. Wenn wir weder dem einen, noch dem andern dieser beiden Impulse folgen, so werden wir weder mit der zuerst bezeichneten Richtung das, was

allen Aposteln gemeinsam ist, als etwas nur sehr Unbestimmtes, Allgemeines bezeichnen, noch auch mit der zuletzt bezeichneten Richtung die Einheit als eine solche auffassen, welche alle Unterschiede ausschließt, vielmehr werden wir diese Einheit als eine reich in sich gegliederte erkennen. Wir werden uns immer mehr gewöhnen, die Einheit in der Mannichfaltigkeit und in der letzteren wieder die zu Grunde liegende tiefere Einheit zu erblicken, und dabei immer festhalten, daß der dogmatische Begriff von der Schrift zu seiner Voraussetzung den historischen hat, welcher die Verschiedenheit der einzelnen Verfasser in der Auffassung und Darstellung der göttlichen Offenbarung genau berücksichtigt und durch Nachweisung davon, daß durch diese Verschiedenheiten die Einheit des Geistes nicht aufgehoben wird, einen dogmatischen Schriftgebrauch erst möglich macht.

Darin, daß alle Apostel aus der unmittelbaren Anschauung des Lebens Christi ihre Lehre schöpften, daß sie ferner auch alle mit den eigenen Worten Christi genau bekannt waren und aus denselben ihre Lehre entwickelten, daß sie endlich auch alle an dem Geist eine gemeinsame Quelle für ihre Erkenntniß der göttlichen Wahrheit besaßen, darin ist es begründet, daß die Unterschiede, die sich innerhalb der apostolischen Lehre finden, immer wieder zur Einheit zurückstreben, niemals zu einander völlig ausschließenden Gegensätzen werden. Ausgeschlossen war aber hierdurch noch keineswegs, daß dem einen Apostel sich gerade diese Worte Christi, dem anderen andere besonders tief eingeprägt hatten, daß ferner die eigenthümliche Art, wie der Geist in den einzelnen Aposteln wirksam war, durch die menschliche Individualität und den Bildungsgang derselben bedingt war. Das Verhältniß, in welchem die Offenbarung Gottes im neuen Bunde zu der im alten stehe, mußte für alle Apostel eine Frage von entscheidender Bedeutung werden, schon deshalb, weil alle Apostel aus dem jüdischen Volke stammten. Da im alten Testament uns selbst verschiedene Entwicklungsstufen entgegentreten, so ist es natürlich anzunehmen, daß dem einen Apostel schon vor seiner Bekehrung das Gesetz, dem anderen dagegen die Prophetie im alten Bunde als das Wichtigste erschien. Je nachdem nun die Offenbarung Gottes in Christo besonders in ihrer Beziehung zum Gesetz, oder vorzugsweise in ihrem Verhältniß zur alttestamentlichen Prophetie aufgefaßt wurde, mußte die ganze Lehre eines Apostels einen etwas verschiedenen Character empfangen. Das Verhältniß der Offenbarung Gottes in Christo zu der im alten Bunde bot der Betrachtung so viele Seiten dar, daß kein Apostel alle diese Seiten zugleich auffassen und entwickeln konnte. Auch die Worte Christi enthielten die Keime einer so unendlich reichen Entwicklung, daß es unmöglich war, daß alle diese Keime von einem Apostel hätten entwickelt werden können.

Nach der eigenen Lehre der Apostel, namentlich der Lehre des Paulus von den Gnadengaben des Geistes, wird durch den göttlichen Geist die menschliche Eigenthümlichkeit nicht vernichtet, sondern vielmehr verklärt und von den ihr anhaftenden, aus der Sünde stammenden Mängeln gereinigt. Insofern nun die Apostel die Empfänger

einer neuen Offenbarung waren, tritt bei ihnen allerdings das Unmittelbare der Wirksamkeit des göttlichen Geistes stärker hervor als sonst überall. Daß jedoch auch bei ihnen die Wirksamkeit des Geistes durch die menschliche Eigenthümlichkeit und den Bildungsgang derselben bedingt ist, zeigt jeder Blick in die apostolischen Briefe und die apostolische Lehre, und zwar geht aus dieser letzteren hervor, daß nicht bloß auf die Form, die Methode der Darstellung der göttlichen Wahrheit, sondern auch auf den Inhalt, die Auffassung derselben die Individualität und der Bildungsgang der einzelnen Apostel einen großen und unverkennbaren Einfluß ausgeübt haben. Findet allerdings in dieser Beziehung ein eigenthümlicher Unterschied zwischen den Aposteln und allen späteren Lehrern der christlichen Kirche statt, so besteht dieser Unterschied nicht darin, daß bei den Aposteln der Einfluß ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit und ihres Bildungsganges auf ihre Lehre ganz aufgehoben ist, sondern vielmehr darin, daß dieselbe ein reines und williges Organ des sie beseelenden göttlichen Geistes geworden ist.

Es würde ein großer Irrthum sein, wenn wir annehmen wollten, daß das neue göttliche Leben selbst in den verschiedenen Aposteln ein verschiedenes gewesen sei, daß dieselben von verschiedenen religiösen Erfahrungen ausgegangen wären. Wäre dies der Fall, so würde man in der That von einem Christenthum des Paulus, Petrus und Johannes sprechen können, damit aber zugleich zeigen, daß man den eigentlichen Sinn und die wahre Bedeutung dieser Erkenntniß von den verschiedenen Lehrtropen, die sich in den neutestamentlichen Briefen finden, gar nicht gefaßt hätte. Vielmehr ist das göttliche Leben selbst in allen Aposteln das gleiche, in den Aposteln finden wir dieses Leben in seiner größesten Reinheit, Fülle und Ursprünglichkeit. Es sind dieselben inneren geistlichen Erfahrungen, welche sie an ihrem Innern von der beseligenden Kraft des Wortes Christi gemacht haben, durch welches in ihnen eine Wiedergeburt bewirkt worden ist, es ist dieselbe Hoffnung, die in ihnen lebt, dieselbe Liebe, durch welche sie sich mit dem Herrn und mit den Brüdern verbunden fühlen. Hätten sie nun diese inneren geistlichen Erfahrungen auch in derselben Unmittelbarkeit, in der sie in ihnen lebten, aussprechen können, so würde allerdings auch so ein gewisser Unterschied zwischen der Lehre der einzelnen Apostel stattgefunden haben, aber doch nicht eine Verschiedenheit in der Auffassung der göttlichen Offenbarung in Christo, wie wir dieselbe jetzt in den apostolischen Briefen finden. „Auch dann würde, wie J. Müller *) sagt, ein Unterschied des mehr oder minder tiefen Einschauens in die Geheimnisse Gottes sich kundgegeben haben; ein Paulus und Johannes würde uns auch dann mehr enthüllen von den Schätzen der Weisheit und der Erkenntniß, die in Christo verborgen liegen. Aber eben nur ein solcher Stufenunterschied zwischen der Lehre des einen oder andern neutestamentlichen Schriftstellers würde

*) Die evangelische Union. 1854. S. 66 f.

dann bestehen, dieser Unterschied, daß der eine uns in die Vorhöfe der göttlichen Erkenntniß, der andre in das Heilige, ein dritter in ihr Allerheiligstes führte; von verschiedenen Lehrtropen könnte schwerlich die Rede sein." Um nun aber diese inneren geistlichen Erfahrungen, welche die Apostel an sich gemacht haben, darlegen und in anderen dieselben Erfahrungen erzeugen zu können, dazu bedurften sie gewisser Mittelbegriffe, und obwohl sie auch hierbei nicht ohne die besondere Leitung des heiligen Geistes waren, tritt doch gerade in dieser mittleren Region der Einfluß der Individualität und des Bildungsganges der verschiedenen Apostel stärker hervor.

Daß die apostolische Lehre uns in einer Mehrheit apostolischer Lehrtropen und nicht als Ein System im neuen Testament überliefert ist, diese Erkenntniß ist zwar schon früher mehrfach geahnt und angedeutet worden, ist aber doch in der bestimmten Gestalt, in welcher wir hier von derselben Gebrauch machen, erst als ein Eigenthum der neueren protestantischen Theologie zu betrachten, und zwar ist dies eine von den Erkenntnissen, welche einmal gewonnen niemals wieder verloren gehen können. Sie lehrt uns das Christenthum seinem innersten Wesen nach erkennen, zeigt uns, daß es nicht ein Gesetz des Buchstabens ist, nicht ein von Christus streng begrifflich fixirtes und den Jüngern überliefertes Lehrsystem, sondern ein neuer, den Jüngern von Christus mitgetheilter Geist, welcher eine durch die Individualität und den Bildungsgang derselben wesentlich bedingte neue Erkenntniß der göttlichen Wahrheit in ihnen erzeugte. Es zeigt uns diese Erkenntniß den unendlichen Reichthum der christlichen Wahrheit, der so groß ist, daß er von keinem, auch nicht den menschlich am reichsten begabten Aposteln erschöpft werden konnte. In jeder der verschiedenen menschlichen Eigenthümlichkeiten spiegelt sich dieselbe in einer eigenthümlichen Weise ab und so entstehen verschiedene Auffassungen der christlichen Wahrheit, die sich zwar nicht gegenseitig ausschließen, aber doch auch nicht ganz decken. Die Apostel, von denen wir Darstellungen der christlichen Wahrheit in unserem Kanon haben, sind unter den Jüngern ohne Zweifel diejenigen gewesen, welche eine besonders scharf ausgeprägte menschliche Eigenthümlichkeit besaßen. So stehen sie als die Repräsentanten allgemeinerer Geistesrichtungen, welche immer wiederkehren, da. Nur dadurch, daß die göttliche Wahrheit uns im neuen Testament überliefert ist, wie sie durch verschiedene menschliche Eigenthümlichkeiten hindurchgegangen und durch sie gestaltet worden ist, vermag sie auf verschiedene menschliche Eigenthümlichkeiten die gleiche Anziehungskraft auszuüben. Würden nicht manche der göttlichen Wahrheit verschlossen bleiben, wenn sie ihnen nicht in einer Gestalt entgegengebracht werden könnte, in der sie gerade auf ihre besondere menschliche Eigenthümlichkeit eine besondere Anziehungskraft auszuüben vermag? Werden sie nicht von hieraus leicht tiefer in die christliche Wahrheit eingeführt werden können? *). — Diese Erkennt-

---

*) Vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Weiß: das Verhält-

niß von einer Verschiedenheit apostolischer Lehrarten im neuen Testament zeigt uns, daß auf demselben Glaubensgrunde verschiedene Lehrbildungen möglich sind, welche sich gegenseitig zu ergänzen bestimmt sind. Sie lehrt uns erkennen, daß in der christlichen Kirche verschiedene Lehrbildungen, welche alle mit dem gleichen Rechte ihre Begründung in der Schrift finden können, nicht bloß möglich, sondern auch zur Darstellung der reichen Mannichfaltigkeit des christlichen Geistes nothwendig sind. Es ist dadurch einer durch die menschliche Eigenthümlichkeit und den Bildungsgang bedingten Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung der göttlichen Wahrheit ihr Recht gesichert, so lange nur die auf diese Weise entstehenden Verschiedenheiten nicht zu einander ausschließenden Gegensätzen werden. Welches nun diese verschiedenen Lehrtropen sind und in welchem Verhältniß dieselben zu einander stehen, werden wir später sehen.

---

Nähere Bestimmung der Aufgabe. Nach dem Gesagten werden wir nun auch die Aufgabe unserer Darstellung noch näher bestimmen können. Ist die apostolische Lehre in diesen Briefen nur in einzelnen Lehrbegriffen uns überliefert, so muß sie auch ganz nach diesen Lehrbegriffen dargestellt werden. Durch die Erkenntniß von der Verschiedenheit apostolischer Lehrarten im neuen Testament ist eine Darstellung dieser Lehre schon von vornherein ausgeschlossen, welche auf diese Verschiedenheiten gar keine Rücksicht nimmt. Sie hat streng genommen einen Inspirationsbegriff zur Voraussetzung, der die Schrift nicht als eine reich in sich gegliederte Einheit auffaßt. Ausgeschlossen ist hierdurch auch eine Behandlung der apostolischen Lehre, welche zwar die Unterschiede, die sich in derselben finden, nicht ganz übersieht, auch wohl verschiedene apostolische Lehrbegriffe unterscheidet, aber doch hierin keinen Grund findet, das Ganze der apostolischen Lehre nach den einzelnen Lehrbegriffen darzustellen, welche vielmehr nur bei den einzelnen Lehren auf die Unterschiede hinweist *). Hierbei aber würden die Ideen des einzelnen Apostels nicht in dem Zusammenhange, in welchem sie unter sich und mit der Grundanschauung stehen, dargestellt werden können, es würden Ideen aus verschiedenen religiösen Systemen nur ganz äußerlich mit einander verbunden werden, das diese Ideen verknüpfende Band könnte nur ein ganz abstractes, aus der Dogmatik oder der Religionsphilosophie entnommenes Schema sein. Wenn einer der neuesten Darsteller unseres Gegenstandes **) zuerst die allen Aposteln gemeinsame Grundanschauung, von der alle ausgehen, und erst dann

---

niß der Exegese zur bibl. Theologie (in der deutschen Zeitschrift 1852. № 38 und 39.)

*) Das Nähere siehe bei Schmid in der vortrefflichen Abhandlung: über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des neuen Testaments in unsrer Zeit (Tüb. Zeitschrift 1838. 4tes Heft.)

**) Hahn a. a. O.

die besondere Gestaltung dieser Grundanschauung in den einzelnen Lehrbegriffen darzustellen den Versuch gemacht hat, so hat derselbe viele Ideen, welche zunächst nur als das Eigenthum eines einzelnen Apostels betrachtet werden können, zu dieser gemeinsamen Grundanschauung gerechnet, und sieht man nun ferner, wie bei der Darstellung dieser Grundanschauung die Ideen nach einem ganz abstracten Schema geordnet und dargestellt sind, so kann dieser neueste Versuch nur von neuem die Nothwendigkeit, gleich von vornherein die apostolische Lehre nach den einzelnen Lehrbegriffen zu behandeln, zum Bewußtsein bringen.

Gewöhnlich erkennt man an, daß in der apostolischen Lehre Unterschiede, welche in einer verschiedenen Auffassung der göttlichen Wahrheit ihren Grund haben, gefunden werden, ohne daß man jedoch nun näher im Einzelnen anzugeben vermag, welches diese Unterschiede sind und wie sich dieselben zur Einheit verhalten. Namentlich wird man immer geneigt sein, die Unterschiede nur in einzelnen Begriffen und Ideen zu suchen. Dabei aber übersieht man, daß wenn überhaupt in diesen einzelnen Punkten ein characteristischer Unterschied zwischen der Lehre der einzelnen Apostel sich nachweisen läßt, von verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen doch nur dann die Rede sein kann, wenn man diese Verschiedenheiten in einzelnen Begriffen in einen inneren Zusammenhang zu bringen weiß mit Verschiedenheiten in den Grundanschauungen, von denen aus die einzelnen Apostel die christliche Wahrheit auffassen. — Schon die einzelnen Schriftsteller der nachapostolischen Zeit stehen unter dem besonderen Einfluß eines dieser Lehrtropen, und daß dies auch in Bezug auf die verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte der Fall ist, darauf ist schon oft und von verschiedenen Standpunkten aus hingewiesen worden. Und zwar mit Recht, wenn man diese Vergleichung nur in der Allgemeinheit auffaßt, mit der solche Vergleichungen überhaupt aufgefaßt werden müssen, und namentlich auch dessen eingedenk bleibt, daß, während das System des Katholicismus und Protestantismus, die sich unter dem besonderen Einflusse eines dieser apostolischen Lehrtropen gebildet haben sollen, sich in wesentlichen Punkten gegenseitig ausschließen, bei den neutestamentlichen Lehrbegriffen selbst ein solches gegensätzliches Verhältniß nicht stattfindet, daß also bei der Bildung dieser Systeme noch andere Factoren mitgewirkt haben, als bei der Bildung der apostolischen Lehrbegriffe selbst. Reicht aber der Einfluß dieser apostolischen Lehrbegriffe so weit, so ist es schon hiernach eine Aufgabe von großem Interesse, das Eigenthümliche dieser einzelnen Lehrtropen klar zu erfassen, die wir als die kanonischen Urbilder späterer Lehrbildungen zu betrachten haben. Einen jeden dieser Lehrbegriffe können wir als ein System bezeichnen, insofern in denselben und zwar in allen ohne Unterschied uns nicht ein Conglomerat verschiedenartiger Ideen entgegentritt, sondern vielmehr Gedankenkreise, in denen alles unter sich organisch zusammenhängt, die nicht erst von außen her, durch die Dogmatik zu einer Einheit verbunden zu werden brauchen. Allerdings ist es wichtig festzuhalten, daß in Bezug auf die apostolischen Lehrbe-

griffe nicht von einem System in dem Sinne, in welchem die Dogmatik ein solches sein soll, die Rede sein kann. Viele Fragen, über welche diese letztere nothwendig Aufschluß geben muß, sind ja in diesen Schriften nicht einmal berührt. Dennoch können wir, wenn wir den organischen Character der Lehre der einzelnen Apostel in's Auge fassen, wohl von einem System der einzelnen apostolischen Schriftsteller reden. Und daß dies nicht bloß in Bezug auf Paulus und Johannes, wo es weniger bezweifelt wird, der Fall sein kann, sondern auch in Bezug auf Jakobus und Petrus, wird unsere Darstellung zeigen. Diese muß es vorzugsweise als ihre Aufgabe betrachten, diesen *organischen Character der Lehre der einzelnen Apostel* zu zeigen, darzuthun, wie in den einzelnen Lehrbegriffen alles Einzelne von einer Grundanschauung ausgeht und durch sie eigenthümlich bestimmt wird.

Um nun aber die Aufgabe, welche uns in dieser Beziehung gestellt ist, noch näher bestimmen zu können, dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß die apostolische Lehre uns nur in Briefen, überhaupt nur in Gelegenheitsschriften überliefert ist, daß der Natur der Sache nach *keine dieser Schriften das System eines Apostels in seiner ganzen Vollständigkeit* enthält, daß dies nur annäherungsweise von einzelnen dieser Briefe gesagt werden kann. Hiernach müssen wir das System des einzelnen Apostels erst aus allen den Schriften, die uns von ihm erhalten sind, soweit es überhaupt in denselben niedergelegt ist, suchen, ohne daß wir dabei den Versuch machen, die Lücken, welche hierbei immer bleiben werden, selbst zu ergänzen. Sollten sich hierbei in den verschiedenen Schriften eines Apostels selbst wieder Verschiedenheiten in der Auffassung der christlichen Wahrheit zeigen und zwar Verschiedenheiten, die eben so groß oder vielleicht noch größer sind, als das, was diesen Schriften gemeinsam ist, so würde hierin für uns ein Grund liegen, das System des einzelnen Apostels auch in dieser doppelten Gestalt zur Darstellung zu bringen. Daß dies aber bei keinem derselben wirklich der Fall ist, auch nicht bei dem Apostel Paulus, werden wir später sehen.

*Dieses System der einzelnen Apostel, welches klar zu erfassen und darzustellen als die nächste Aufgabe dieser Darstellung* betrachtet werden muß, liegt nun allerdings allem Einzelnen, was die Apostel in diesen Briefen sagen, zu Grunde, aber es ist doch nicht in der Form, in welcher es hier dargestellt werden muß, ausdrücklich ausgesprochen. Dem Character der Quellen gemäß, in denen uns die apostolische Lehre überliefert ist, ist die Grundanschauung, von der aus die einzelnen Apostel die Erscheinung Christi auffassen, nicht als solche überall ausdrücklich bezeichnet und an die Spitze der Darstellung gestellt, ebensowenig ist in diesen Schriften der innere Zusammenhang, in welchem die einzelnen Lehren, sowohl unter sich, als mit der Grundanschauung stehen, bestimmt hervorgehoben. Dieses liegt nun wohl allem Einzelnen zu Grunde, es braucht nicht erst von außen herzugetragen zu werden, aber es liegt doch keineswegs offen zu Tage; aus der Fülle der in diesen Schriften niedergelegten Ideen müssen die das Ganze leitenden Grundideen erst

gesucht, der Faden, der dieselben mit einander verbindet, muß erst aus der Masse des einzelnen Stoffes und der besonderen Vorschriften gefunden werden. Erst dann, wenn diese die Darstellung beherrschenden Grundgedanken gefunden sind und der Zusammenhang, in dem sie unter sich und mit der Grundanschauung stehen, aufgezeigt ist, kann die Aufgabe in dieser Beziehung als gelöst betrachtet werden. Dieser Aufgabe kann dadurch keineswegs genügt werden, daß man alle einzelnen Stellen dieser Briefe erklärt und nach gewissen Gesichtspunkten zusammenstellt. Es kommt hier nicht auf die Reproduktion aller der einzelnen Ideen und sittlichen Vorschriften, die in diesen Briefen ausgesprochen sind, an, wäre auch diese Reproduktion eine noch so vollständige und noch so treue, so würde sie immer doch nur als eine das Studium derselben erleichternde Inhaltsangabe, nicht aber als eine wissenschaftliche Darstellung des Lehrbegriffes eines Apostels betrachtet werden können. Wir müssen auf diesen Punkt um so mehr Gewicht legen, je länger man die Aufgabe in der zuletzt bezeichneten Weise aufgefaßt hat, und dieselbe gelöst zu haben glaubte, wenn man nur alle einzelnen Stellen dieser Briefe, oder weil dies unthunlich schien, die wichtigeren erklärt und nach einem meist aus der Dogmatik entnommenen Schema zusammengestellt hatte.

Die Darstellung der apostolischen Lehre nach den einzelnen Lehrbegriffen hat darin ihren guten Grund, daß die einzelne Stelle, der einzelne Abschnitt, nicht sogleich aus dem größeren Ganzen der apostolischen Lehre, noch weniger der biblischen Lehre überhaupt erklärt werden kann, sondern zunächst aus dem kleineren Ganzen, dem dieselbe angehört, dem besonderen Gedankenkreise, aus welchem dieselbe genommen ist. Wie es in Bezug auf die sprachliche Seite dieser Schriften von großer Wichtigkeit ist, erst den eigenthümlichen Sprachgebrauch jedes einzelnen dieser Schriftsteller genau zu fixiren und aus ihm das Einzelne zu erklären, so ist dies auch in Bezug auf den Lehrgehalt dieser Schriften der Fall. Bei den größeren Anforderungen, welche man in neuerer Zeit an den Schriftbeweis der Dogmatik für ihre Lehren stellt, wird es immer mehr als unzuläßig betrachtet werden, daß die Dogmatik ohne Berücksichtigung des größeren Zusammenhanges, in welchem das Einzelne bei einem Apostel steht, von den einzelnen Ideen desselben Gebrauch macht, daß sie überhaupt die verschiedenen Lehrarten, welche sich im neuen Testament finden, unberücksichtigt läßt, da es sich leicht zeigen läßt und immer mehr erkannt werden wird, daß so viele Irrthümer in der Dogmatik und Ethik vermieden worden sein würden, wenn man das Einzelne in dem Zusammenhange, in dem es steht, aufgefaßt hätte und dabei immer dessen eingedenk geblieben wäre, daß der einzelne apostolische Lehrbegriff seiner Ergänzung durch andere, an ihrer Stelle ebenso berechtigte Lehrarten bedarf. Hieraus erhellt schon, daß die Dogmatik, wenn sie den strengeren Anforderungen, welche an sie gestellt werden, genügen und auf einen mehr oder weniger atomistischen Schriftgebrauch verzichten will, eine Darstellung bereits vorfinden muß, welche die Gedankenkreise darlegt, aus denen der einzelne Abschnitt und

die einzelne Stelle erklärt werden müssen, welche es der Dogmatik auch leicht macht zu erkennen, ob Denkweisen, die sich nur auf einzelne, aus dem Zusammenhange der Schrift gerissene Stellen gründen, in der apostolischen Lehre ihre Begründung finden oder nicht. Würde die Dogmatik eine solche Darstellung nicht vorfinden, so würde die Gefahr entstehen, daß sie sich selbst zu sehr in Exegese auflöste, oder daß sie, veranlaßt durch den atomistischen Schriftgebrauch, welcher in der Dogmatik lange Zeit der herrschende war, sich von dem biblischen Grunde ganz losrisse und in eine rein spekulative Wissenschaft auflöste. Nur wenn sie eine solche Darstellung der apostolischen Lehrtropen und ihres gegenseitigen Verhältnisses bereits vorfindet, wird sie nicht mehr ihre Sätze auf einzelne aus dem Zusammenhange gerissene Stellen gründen, und die Schrift in der freieren Weise gebrauchen, welche für die Dogmatik allerdings nothwendig ist, ohne jedoch in die Gefahr zu kommen, sich nur in Bezug auf die Fundamente des Glaubens ihres Zusammenhanges mit der Schrift bewußt zu sein.

Daß eine solche Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe, welche für den dogmatischen Schriftgebrauch die nothwendige Voraussetzung bildet, bei der Abhängigkeit, in der sie selbst von der Erklärung des Einzelnen steht, nur dann möglich ist, wenn die exegetische Kunst schon zu einer gewissen Sicherheit und Vollendung gelangt ist, und die ersten unvollkommenen Anfänge überschritten hat, erhellt leicht. Eben deshalb aber könnte es scheinen, als ob dieselbe jetzt, wo über die Auslegung der einzelnen Stellen und die Auffassung einzelner Abschnitte noch eine so große Verschiedenheit der Ansichten stattfindet, noch nicht an der Zeit sei. Die biblische Theologie ist, wie leicht erhellt, zunächst ganz abhängig von der Exegese, sie ist ja nur die Verarbeitung der Resultate derselben, und wenn auch die Erklärung der einzelnen Stellen selbst wieder in gewisser Hinsicht abhängig ist von der biblischen Theologie, indem, wie Lutz *) mit Recht bemerkt, die Zusammenstellung einer Masse gewonnener exegetischer Resultate zu einem System der Exegese sichere Anhaltspunkte und neue Impulse zur weiteren Forschung gibt, und nur im Licht des Gleichartigen manche Stelle erst recht erhellt, so bleibt doch die Abhängigkeit der biblischen Theologie von der Exegese immer das erste und nächste. Sollte nun die erstere immer wieder in allen einzelnen Fällen wo die Auslegung der Stellen, von denen sie Gebrauch macht, noch streitig ist, die Auffassung, von der sie ausgeht, ausdrücklich rechtfertigen? Indessen erhellt leicht, daß dies etwas unmögliches sein würde, etwas, das, wenn es versucht würde, immer auch nur zum Schaden der eigentlich biblisch-theologischen Darlegung gereichen könnte. Nur bei besonders streitigen Fällen und bei besonders abweichender Erklärung kann eine solche ausdrückliche Rechtfertigung der Auslegung der einzelnen Stellen beigebracht werden, aber im Allgemeinen wird die Darlegung des Lehrgehaltes selbst als die Probe für die Richtigkeit der Erklärung des

---

*) Biblische Dogmatik, herausgegeben von Rütschi. S. 7.

Einzelnen betrachtet werden müssen. Je mehr nun die Erklärung der einzelnen Stellen selbst noch streitig ist, um so weniger scheint eine Darstellung der apostolischen Lehre auf allgemeinere Zustimmung rechnen zu können. Indessen ist doch in der That diese Verschiedenheit der Ansichten in der Erklärung der einzelnen Stellen nicht so groß, als dies auf den ersten Anblick der Fall zu sein scheint. Ist auch so vieles Einzelne noch streitig, so betrifft dies doch meist Punkte, welche für unseren Zweck von keinem oder doch nur sehr geringem Belang sind. Auch hier wie bei den kritischen Fragen läßt sich bemerken, daß sich eine immer allgemeinere Uebereinstimmung im Wesentlichen zu bilden scheint.

Als die Aufgabe unserer Darstellung der apostolischen Lehre haben wir es bezeichnet, die einzelnen Lehrbegriffe, in denen uns die Lehre der Apostel überliefert ist, darzustellen. Indessen da wir nicht bloß von einzelnen apostolischen Lehrbegriffen, sondern auch von einer apostolischen Lehre zu reden berechtigt sind, da das, was diesen verschiedenen Lehrbegriffen gemeinsam ist, nicht bloß in einigen ganz allgemeinen und abstracten Ideen besteht, so können wir unsere Aufgabe dadurch noch nicht für gelöst betrachten, daß wir die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe, einen jeden für sich und ohne Rücksicht auf die anderen, darstellen. Es wird vielmehr sogleich die weitere Aufgabe entstehen, diese verschiedenen Lehrbegriffe mit einander zu vergleichen, das, was allen gemeinsam ist, näher zu bezeichnen, und das Verhältniß des Mannichfaltigen zur Einheit näher zu bestimmen. Man könnte nun auch allerdings sogleich bei der Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe auf die verwandten Lehrtropen Rücksicht nehmen, und so diese Vergleichung zwischen den einzelnen Lehrbegriffen mit in die Darstellung derselben verweben. Indessen es erhellt leicht, daß dadurch die Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs durch die überall wieder hervortretende Beziehung zu den verwandten Lehrbegriffen zu häufig unterbrochen werden müßte, daß ferner eine genauere Vergleichung der Lehre eines Apostels mit der des anderen erst dann angestellt werden kann, wenn die Lehre des letzteren selbst auch schon vollständig entwickelt worden ist. Würde eine solche Vergleichung, noch ehe dies letztere geschehen ist, vorgenommen, so würden vielfache Anticipationen sich nicht vermeiden lassen. Deshalb wird es besser sein, wenn wir jede dieser beiden Aufgaben ganz für sich vollziehen, und zuerst also die einzelnen Lehrbegriffe, noch ohne daß wir dabei Rücksicht auf die verwandten Lehrtropen nehmen, für sich darstellen und sodann das gegenseitige Verhältniß derselben näher zu bestimmen suchen. Ehe wir jedoch die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe darstellen können, müssen wir dieselben im Allgemeinen characterisirt haben. Wir müssen zuvor doch die Reihenfolge, in welcher sie darzustellen sind, näher bezeichnen, da diese nicht dem Zufall überlassen bleiben kann. Diese Reihenfolge aber kann nur dadurch bestimmt werden, daß das Verhältniß, in welchem diese verschiedenen Lehrbegriffe zu einander stehen, wenigstens im Allgemeinen characterisirt wird. Nach dem Gesagten wird unsere Darstellung der

apostolischen Lehre in zwei Theile zerfallen, von denen der erste die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe, einen jeden für sich und ohne Rücksicht auf die verwandten Lehrtropen darzustellen hat, während der zweite Theil das gegenseitige Verhältniß dieser verschiedenen Lehrbegriffe näher im Einzelnen zu bestimmen haben wird. Ehe wir jedoch die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe selbst beginnen können, würden wir eine allgemeine Characteristik derselben vorauszuschicken haben, durch welche jedoch die eingehendere Vergleichung zwischen den einzelnen Lehrbegriffen im zweiten Theile unserer Darstellung keineswegs überflüssig gemacht werden würde.

---

Es bleibt nur noch übrig, daß wir die Aufgabe, welche jeder dieser beiden bezeichneten Theile zu lösen hat, näher bezeichnen.

Was nun zunächst die Aufgabe des ersten dieser beiden Theile, in welchem wir die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe darzustellen haben, betrifft, so kann die Frage entstehen, ob wir bei der Darstellung eines einzelnen Lehrtropus auch diejenigen Ideen eines Apostels, die derselbe mit allen anderen gemeinsam hat, zur Darstellung bringen oder ob wir uns nur auf die Darstellung der gerade ihm eigenthümlichen hierbei beschränken sollen. Daß in der apostolischen Lehre ein Kreis von Ideen gefunden wird, die allen Aposteln gemeinsam sind, kann nur von einem Standpunkte aus geleugnet werden, der die Mannichfaltigkeit in der Lehre der Apostel auf Kosten der allen Verschiedenheiten zu Grunde liegenden tieferen Einheit hervorhebt. Ob nun auch bei der Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe diese allen Aposteln gemeinsamen Ideen mit in die Darstellung aufgenommen werden sollen, diese Frage ist verschieden beantwortet worden. Wir meinen, daß die Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs gerade das characteristische Gepräge, so zu sagen die individuelle Physiognomie der Lehre des einzelnen Apostels zur Anschauung zu bringen hat. Denn was zunächst diejenigen Ideen betrifft, welche der einzelne Apostel mit dem alten Testament gemein hat, so gehört die genauere Darstellung dieser überall gar nicht in die Theologie des neuen Testamentes, sondern in die des alten. Werden dieselben auch in der ersteren ausführlich dargestellt, so kann dies nur die Folge haben, daß die eigenthümlich christlich-religiösen Ideen zu sehr in den Hintergrund sogleich treten. In der Theologie des neuen Testaments können diese Ideen nur in so weit dargestellt werden, als dieselben durch den engen Zusammenhang mit den eigenthümlich christlich-religiösen Begriffen in eigenthümlicher Weise modificirt worden sind, und nur, was in dieser Beziehung die Lehre des einzelnen Apostels Characteristisches darbietet, wird in die Darstellung des einzelnen apostolischen Lehrbegriffs aufgenommen werden können. Was aber die eigenthümlich christlich-religiösen Ideen betrifft, welche allen Aposteln gemeinsam sind, so werden dieselben am besten da, wo

wir die apostolischen Lehrbegriffe mit einander vergleichen, also in dem zweiten Theil, zur Darstellung gebracht werden, auch in dieser Beziehung werden wir uns bei der Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs auf dasjenige zu beschränken haben, was die Lehre des einzelnen Apostels hierin Characteristisches darbietet. Wenn man häufig in den Darstellungen unseres Gegenstandes namentlich aus der früheren Zeit auch die allen Aposteln gemeinsamen Ideen, ja auch diejenigen, welche das neue Testament mit dem alten gemein hat, in die Darstellung eines einzelnen apostolischen Lehrbegriffs aufnahm, so findet dies darin seine Erklärung, daß man überhaupt die Lehre der Apostel mehr nach einem von außen herzugebrachten aus der Dogmatik entnommenen Schema behandelte, als daß man von der Grundanschauung eines Lehrbegriffs ausgehend denselben darstellte, daß man zu wenig den organischen Character der Lehre der einzelnen Apostel erkannte.

Wir sahen früher, daß die Verschiedenheiten, welche sich zwischen der Lehre der einzelnen Apostel finden, keineswegs bloß in den einzelnen Lehren und Begriffen, sondern zunächst und vor allem in der Verschiedenheit der Grundanschauung bestehen, von der aus der einzelne Apostel die Erscheinung und das Werk Christi namentlich im Verhältniß zur alttestamentlichen Offenbarung auffaßt. Ist dies der Fall, so werden wir auch bei der Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs von der Grundanschauung auszugehen, diese darzustellen und sodann nachzuweisen haben, wie nun durch diese eigenthümliche Grundanschauung auch alle einzelnen Lehren eigenthümlich bestimmt worden sind. Diese einzelnen Lehren werden wir genau in der Verknüpfung, in welcher sie unter sich und mit der jedesmaligen Grundanschauung stehen, darzustellen haben. Es erhellt leicht, daß auf diese Weise die Ideen des einzelnen Apostels auch in der Ordnung, in welcher sie in dessen Briefen sich finden, dargestellt werden, und daß hiernach von einem Schema, nach welchem die Lehre aller Apostel gleichmäßig dargestellt werden könnte, nicht die Rede sein kann. Ueberall wo wir bei der Darstellung der Lehre der Apostel die Lehre der einzelnen nach einem solchen für alle Apostel gleichen Schema dargestellt finden *), können wir von vornherein annehmen, daß man hier eine Darstellung des eigenthümlich Characteristischen der Lehre des einzelnen Apostels vergeblich suchen würde. Wie es sich in dieser Darstellung eines einzelnen Lehrbegriffs nicht darum handeln kann, für ein anderweitig gefundenes System der christlichen Lehre den Beweis für die Richtigkeit der einzelnen Sätze desselben aus den Schriften eines einzelnen Apostels zu finden, wie wir vielmehr das in diesen selbst liegende System nur herauszuheben haben, so muß auch die Anordnung des Stoffes bei der Darstellung desselben ganz aus der eigenthümlichen Natur des Gegenstandes selbst erwachsen.

---

*) wie z. B. in den biblisch theologischen Schriften von Lorenz Bauer u. A.

Bei dem engen Verhältniß nun, welches auf diesem Gebiete überall zwischen dem Leben und der Lehre stattfindet, nach welchem die Lehre nicht das Erste, sondern das Abgeleitete ist, werden wir auch für die Darstellung der Lehre des einzelnen Apostels auf die Individualität und den Bildungsgang desselben jedesmal zurückzugehen haben, um von hier aus den richtigen Gesichtspunkt für das Verständniß seiner Lehre zu gewinnen. Eine Darstellung, welche diese Momente ganz außer Acht läßt, wird immer sogleich in eine falsche Abhängigkeit von anderen Disciplinen, namentlich der Dogmatik und Religionsphilosophie gerathen. Von selbst versteht es sich aber wohl, daß es uns bei der Darstellung dieser Momente nicht um eine Darstellung des äußeren Verlaufs des Lebens des einzelnen Apostels, welchen wir vielmehr als bereits bekannt voraussetzen müssen, und ebenso wenig um eine irgendwie erschöpfende Characteristik seiner menschlichen und schriftstellerischen Eigenthümlichkeit zu thun sein kann, daß wir vielmehr nur diejenigen Momente kurz zu bezeichnen haben, welche uns für das Verständniß der Lehre des einzelnen Apostels von besonderer Bedeutung zu sein scheinen. Aus der Individualität und dem Bildungsgang des einzelnen Apostels werden wir namentlich schon einen Schluß auf die Grundanschauung, von welcher aus derselbe das Werk und die Erscheinung Christi auffaßt, machen können, und eben dadurch davor bewahrt werden, daß wir nicht eine einzelne, selbst erst anderweitig abgeleitete Lehre für die Grundanschauung selbst nehmen.

Was nun die Aufgabe des zweiten Theiles unserer Darstellung betrifft, so würde dieselbe dadurch noch nicht gelöst werden können, daß wir nur das Verhältniß der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe zu einander im Allgemeinen näher bestimmten, vielmehr wird es auch als ein wesentlicher Theil dieser Aufgabe betrachtet werden müssen, daß wir die hier anzustellende Vergleichung zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen auch bis auf die einzelnen Lehren derselben ausdehnen. Nur so kann man zeigen, daß die Verschiedenheiten, welche sich zwischen der Lehre der einzelnen Apostel finden, nicht so groß sind, daß dadurch die Einheit des Geistes aufgehoben würde, daß die Unterschiede nirgends die Natur einander principiell ausschließender Gegensätze annehmen, die gar keine Ausgleichung zulassen, nur so kann es deutlich gemacht werden, daß das, was allen Aposteln gemeinsam ist, nicht bloß in einigen abstracten Grundgedanken besteht. Zwar könnte man hiergegen aus dem organischen Character der Lehre des einzelnen Apostels, auf welchen wir früher selbst ein so großes Gewicht gelegt haben, Einwendungen erheben. Man könnte geltend machen, daß dieser organische Character der Lehre der verschiedenen Apostel es mit sich bringe, daß überall da, wo auch auf den ersten Anblick Uebereinstimmung stattzufinden scheine, dieselbe sich doch bei genauerer Betrachtung in Verschiedenheiten auflöse, weil eben dieser organische Character der Lehre es mit sich bringe, daß die kleinste Differenz wieder mit unendlich vielen anderen auf's engste zusammenhänge. Allerdings liegt es in diesem organischen Character der Lehre, daß auch diejenigen Ideen,

welche den verschiedenen Aposteln gemeinsam sind, durch den Zusammenhang mit den den einzelnen Aposteln eigenthümlichen Ideen wieder in eigenthümlicher Weise in dem Lehrbegriff der einzelnen Apostel modificirt worden sind, und daß auch keineswegs alle Unterschiede in lauteren Einklang sich auflösen lassen, aber man würde viel zu weit gehen, wenn man nun aus diesem organischen Character der Lehre schließen wollte, daß überhaupt alle Uebereinstimmung zwischen der Lehre der verschiedenen Apostel nur eine scheinbare sei. Hierbei würde ganz außer Acht gelassen werden, daß die Quellen, aus welchen die verschiedenen Apostel ihre Lehre geschöpft haben, bei allen die gleichen sind, daß ferner auch die Lehre des alten Testamentes für alle ohne Unterschied die Grundlage bildet, auf der sich ihre Lehre auferbaut. Hieraus erklärt es sich, daß allerdings in der apostolischen Lehre ein großer Kreis von Ideen, die allen Aposteln gemeinsam sind, gefunden wird und daß auch die Verschiedenheiten, die sich in derselben zeigen, immer wieder zur Einheit zurückstreben. Diese Ideen, welche allen Aposteln gemeinsam sind, klar herauszustellen, ist bei der Wichtigkeit, welche gerade diese Ideen für den christlichen Glauben und die christliche Lehre haben, eine Aufgabe von besonderer Bedeutung. Allerdings kann die Dogmatik ihre Sätze nicht bloß aus diesen allen Aposteln gemeinsamen Ideen schöpfen. Wo zwischen der Lehre der verschiedenen Apostel selbst eine Verschiedenheit der Auffassung sich findet, wird die Dogmatik sich an diejenigen apostolischen Lehrtropen zu halten haben, in denen das betreffende Lehrstück vorzugsweise entwickelt ist. Ganz unzulässig würde es sein, wenn sie sich in einem solchen Falle gerade an die am wenigsten entwickelten Lehrtropen halten wollte mit Ausschließung derjenigen Lehrbegriffe, in denen die christliche Lehre am reichsten und vielseitigsten entwickelt ist, zu welchen deshalb auch die Dogmatik noch in einem besonders engen Verhältnisse steht. Daß sie sich an diese entwickelteren Lehrtropen vorzugsweise zu halten hat, geht daraus deutlich hervor, daß in den unentwickelteren Lehrtropen selbst Elemente enthalten sind, die, wenn sie nur weiter entwickelt werden, auf die Lehre jener entwickelteren Lehrbegriffe hinführen.

Um nun das Verhältniß zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen bis in die einzelnen Lehren derselben hinein genauer bestimmen zu können, würde es nicht genügen, wenn wir nur diejenigen apostolischen Lehrtropen mit einander vergleichen wollten, welche vorzugsweise einander verwandt sind und deshalb auch besonders viele Vergleichungspunkte darbieten. Denn auf diese Weise würde doch nur das gegenseitige Verhältniß einzelner dieser Lehrtropen zu einander klar werden, nicht aber das Verhältniß aller einzelnen zu einander. Daß wir nun, um dieses letztere zu erreichen, nicht einen jeden dieser verschiedenen Lehrbegriffe wieder mit einem jeden vergleichen können, daß es auch nicht genügen würde, wenn wir einen einzelnen dieser verschiedenen Lehrbegriffe, sei es nun den am meisten oder den am wenigsten entwickelten, zu Grunde legen und damit die übrigen vergleichen wollten, erhellt wohl von selbst.

Da das, was die Lehre der verschiedenen Apostel von einander

unterscheidet, zunächst und vor allem in der verschiedenen Grundanschauung liegt, von der aus die einzelnen Apostel das Ganze des Werkes Christi auffassen, so liegt es nahe, daß wir in diesem comparativen Theile zuerst das Verhältniß dieser verschiedenen Grundanschauungen zu einander näher zu bestimmen suchen und dabei untersuchen, ob dieselben sich gegenseitig ausschließen oder ergänzen. Ist dieses erstere nicht der Fall, so würde schon hiernach vorausgesetzt werden können, daß auch in Bezug auf die einzelnen Lehren Gegensätze, die gar keine Ausgleichung zulassen, nicht werden gefunden werden. Sodann würden wir die einzelnen Lehren mit einander vergleichen. Da die Lehre der Apostel uns nicht als ein System, sondern in verschiedenen Systemen überliefert ist, so verhält es sich auch in Bezug auf die Anordnung des Stoffes in diesem zweiten Abschnitt dieses comparativen Theiles unserer Darstellung anders als bei der Darstellung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe. Wenn in dem ersteren Theile überall die Gliederung des Stoffes bis in's Einzelne hinein ganz aus der eigenthümlichen Natur des Gegenstandes selbst entnommen werden muß, so kann dies in dem comparativen Theile der Natur der Sache nicht in dieser Weise der Fall sein. Jedenfalls aber müssen wir uns auch hier bestreben, uns in Bezug auf die Anordnung des Stoffes von der Dogmatik frei zu erhalten. Wir werden dies dadurch am besten erreichen, wenn wir bei dieser Vergleichung der einzelnen Lehren gerade diejenigen voranstellen, welche bei allen einzelnen Aposteln im Vordergrund ihrer Darstellung der christlichen Wahrheit stehen.

---

# Erster Theil.

## Darstellung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe.

---

### Allgemeine Characteristik der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe.

Hat, wie wir in den einleitenden Untersuchungen sahen, die Verschiedenheit der Lehrarten, die wir im neuen Testament finden, darin ihren Grund, daß die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch die menschliche Eigenthümlichkeit und den Bildungsgang der Apostel bedingt ist, so geht daraus hervor, daß es ebenso viele Lehrtropen im neuen Testament geben wird, als es in ihm Verfasser gibt, von denen wir Darstellungen der christlichen Wahrheit in unserem Kanon haben. Sind auch einzelne dieser Lehrarten wieder näher mit einander verwandt, so werden wir doch jedem dieser Schriftsteller einen eigenthümlichen Lehrtropus zuschreiben müssen, und nur weil wir aus den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte den Lehrtropus der Verfasser dieser Schriften nicht deutlich und sicher genug zu erkennen vermögen, glaubten wir, daß diese Schriften nicht geeignet seien, als Grundlage für die Darstellung der apostolischen Lehre zu dienen.

Wenn de Wette *) und nach ihm Cölln **) zunächst judenchristliche und hellenistische Schriften und dann näher drei Hauptformen des neutestamentlichen Christenthums, den palästinensischen, alexandrinischen und paulinischen Lehrbegriff von einander unterscheiden, so hat schon Schmid ***) mit Recht darauf hingewiesen, daß, wenn man einmal sich genöthigt fand, einen eigenthümlich paulinischen Lehrtropus anzunehmen, die Frage entstehe,

---

*) Biblische Dogmatik (von der zweiten Auflage an.)

**) Biblische Theologie, herausgegeben von David Schulz. 2 Bd.: Die biblische Theologie des N. T. S. 195 ff.

***) a. a. O. Thl. 2. S. 88.

ob nicht auch die anderen Apostel ebenso ihre Eigenthümlichkeiten hätten, weshalb auch Neander den richtigen Weg eingeschlagen habe, wenn er wieder zur Unterscheidung der apostolischen Persönlichkeiten, welche Lor. Bauer nur verkehrter Weise ganz isolirt habe, zurückgegangen sei. Dieser Unterscheidung eines palästinensischen und alexandrinischen Lehrtropus liegt offenbar die Voraussetzung zu Grunde, daß die äußeren Bildungselemente, unter denen sich die verschiedenen Apostel entwickelten, auf die Gestaltung der apostolischen Lehre einen entscheidenden Einfluß ausgeübt und die Unterschiede innerhalb derselben hervorgerufen haben, während doch diese Unterschiede im Innern der christlichen Wahrheit selbst begründet und die verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe sich als die verschiedenen Seiten auffassen lassen müssen, von denen überhaupt die christliche Wahrheit aufgefaßt und dargestellt werden konnte. Daß nun diese Unterscheidungen Cölln's und de Wette's schon deshalb irreleitend sind, insofern sie den Schein begünstigen, daß historische Momente außerhalb des Christenthums diese Unterschiede der apostolischen Lehre hervorgetrieben haben, darauf hat Schmid *) mit Recht aufmerksam gemacht. Wenn auch diese äußeren Bildungselemente, unter denen sich die verschiedenen Apostel entwickelt haben, auf die Gestaltung der Lehre der einzelnen Apostel, namentlich was die formelle Seite derselben betrifft, einen unleugbaren Einfluß ausgeübt haben, so dürfen doch keinenfalls Lehren, welche im Innern der christlichen Wahrheit selbst tief begründet sind, welche wir auch bereits in den Worten Christi, wenn auch nicht in der bestimmten Form, so doch der Sache nach bestimmt bezeichnet finden, aus diesen mehr äußeren Einflüssen abgeleitet, überhaupt aber dürfen diese bezeichneten Momente nicht von dem engen Zusammenhange mit der Individualität der einzelnen Apostel losgelöst werden. Wenn dabei Cölln die alexandrinische Lehrweise als eine solche bezeichnet, der eine ähnliche Ansicht vom Christenthum zu Grunde liege, wie den alexandrinischen Juden vom Judenthum, so bezeichnet Schmid **) mit Recht, daß hier gerade der wesentliche Unterschied verkannt werde, indem die alexandrinische Lehre der alttestamentlichen Religion auf dem Wege der Allegorie Ideen untergeschoben habe, welche derselben fremd waren, und durch welche sie der Realität der alttestamentlichen Geschichte zu nahe trat, während Johannes und der Hebräerbrief nur die im Christenthum wesentlich liegenden Ideen aushoben und eben dabei die Realität der geschichtlichen Erscheinung Christi festhielten. — Wie nun die Art, wie de Wette und Cölln im Einzelnen diese von ihnen unterschiedenen Lehrtropen characterisiren, nicht genügen könne, dies hat Schmid in der früher bereits von uns angeführten Abhandlung ***) in einer so

*) a. a. O. S. 87.

**) a a. O.

***) Tübinger Zeitschrift 1838. Heft 4., womit zu vergleichen ist: Biblische Theologie d. N. T. Thl. 2. S. 86 f.

ausführlichen und gründlichen Weise dargethan, daß wir hier auf diese Ausführung nur zu verweisen brauchen. Wenn wir es kurz bezeichnen sollen, so liegt das Ungenügende dieser näheren Characteristik zunächst darin, daß beide die Unterschiede in der apostolischen Lehre nur in einzelnen Lehren und Begriffen suchen, die jedenfalls in eine Verbindung mit einer eigenthümlichen Grundanschauung, von der aus die einzelnen Apostel die Erscheinung Christi auffassen, hätten gebracht werden müssen. Weil sie aber die Unterschiede nur in einzelnen Lehren suchen, so ist die nothwendige Folge hiervon, daß sie, obgleich sie verschiedene apostolische Lehrbegriffe unterscheiden, doch nicht nach den einzelnen Lehrbegriffen das Ganze der apostolischen Lehre behandeln, sondern vielmehr dieselbe sogleich als ein Ganzes nach einem ziemlich abstracten Schema darstellen. Während sie nach dieser Seite nicht weit genug gehen, indem sie dabei stehen bleiben, die Verschiedenheiten, welche sich zwischen der Lehre der einzelnen Apostel finden, nur in einzelnen Lehren und Begriffen zu suchen, gehen sie auf der anderen Seite doch wieder zu weit, indem sie auch da Differenzen annehmen, wo in Wirklichkeit sich solche nicht finden. Wenn z. B. der Character des Judenchristenthums in die innige Verbindung des Christenthums mit jüdischer Christologie gesetzt wird, wenn der Beweis der Würde Jesu aus Wundern als das Eigenthümliche dieser sogenannten judenchristlichen Schriftsteller bezeichnet wird, so hätte dies jedenfalls, wenn es als das Characteristische dieses sogenannten palästinensischen Lehrtropus hätte betrachtet werden sollen, näher bestimmt werden müssen, da es ja sonst sogleich erhellt, daß das, was hier als das Eigenthümliche der synoptischen Evangelien bezeichnet wird, auch dem Johannes keineswegs fremd ist.

Wenn wir nach dem Gesagten zur Beantwortung der Frage, welches die verschiedenen apostolischen Lehrtropen sind, auf die apostolischen Persönlichkeiten zurückzugehen haben, so werden wir auf Grundlage der apostolischen Schriften, die wir als die Quellen unserer Darstellung bezeichnet haben, den eigenthümlichen Lehrbegriff des Jakobus, Judas, Petrus, Paulus und Johannes zu unterscheiden haben. Würden wir Grund haben, als den Verfasser des Briefes an die Hebräer nicht den Apostel Paulus zu betrachten, so würden wir zu den genannten noch einen eigenthümlichen Lehrbegriff, wie er in diesem Briefe enthalten ist, hinzuzufügen haben. Ganz das Gleiche würde der Fall sein, wenn wir die Apokalypse Johannis nicht von dem Apostel gleiches Namens ableiten würden. Wenn wir dagegen den Hebräerbrief dem Apostel Paulus, die Apokalypse dem Apostel Johannes zuschreiben würden, so würden wir eine doppelte Gestalt des Lehrtropus dieser Apostel zu unterscheiden haben und zwar wegen der formellen und materiellen Verschiedenheiten, welche diese Schriften in Vergleich mit den übrigen dieser Apostel darbieten. Einige dieser Lehrtropen nun wieder als die Grundformen zu bezeichnen, an welche die übrigen anzuschließen sind, dazu finden wir keinen hinreichenden Grund, da auch diejenigen Lehrtropen, welche auf den ersten Anblick weniger Eigenthümliches darzu-

bieten scheinen, bei genauerer Betrachtung Unterschiede zeigen, durch welche sie sich in characteristischer Weise von allen übrigen unterscheiden.

---

Es entsteht nun für uns die Aufgabe, das Verhältniß, in welchem diese verschiedenen Lehrbegriffe zu einander stehen, näher zu bestimmen. Es erhellt leicht, daß dieselben in diesem ersten Theil nicht neben einander gestellt werden können, ohne daß ein inneres Verhältniß zwischen denselben aufgezeigt ist. Wenn dies allerdings bei Lorenz Bauer geschah, so ist dies jedenfalls als eine noch sehr unvollkommene Art der Darstellung der apostolischen Lehrtropen zu betrachten, welche nur im Vergleich zu einer Darstellung der apostolischen Lehre, welche die verschiedenen apostolischen Lehrtropen gar nicht unterscheidet, sondern die ganze Lehre der Apostel sogleich als ein System behandelt, als ein Fortschritt betrachtet werden kann. Sind die einzelnen Lehrbegriffe doch jedenfalls als Glieder eines größeren Ganzen zu betrachten, die unter sich auf's engste zusammenhängen, so ist eine Darstellung derselben, die dieselben bloß neben einander stellt, ohne ein inneres Verhältniß zwischen ihnen aufzuzeigen, nur als ein unvollkommener Versuch zu betrachten. Erst wenn wir den Faden, der diese verschiedenen Lehrtropen mit einander verbindet, aufgezeigt haben, können wir die einzelnen Lehrtropen darstellen. Die Reihenfolge, in welcher dies geschieht, wird sich ganz nach dem inneren Verhältniß bestimmen, in welchem sie zu einander stehen.

Aus den einleitenden Untersuchungen, die wir unserer Darstellung vorangeschickt haben, wird hervorgegangen sein, daß das Verhältniß zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrtropen nicht nach den einzelnen Lehren und Begriffen und der Verschiedenheit, die sich hierin zwischen der Lehre der verschiedenen Apostel findet, bestimmt werden darf, weil diese Verschiedenheiten jedenfalls doch selbst erst wieder durch eine Verschiedenheit in den Grundanschauungen, von denen aus die einzelnen Apostel die Erscheinung und das Werk Christi auffassen, bestimmt werden. Um also das Verhältniß zwischen den apostolischen Lehrbegriffen in richtiger Weise bestimmen zu können, muß man auf diese Grundanschauungen, durch welche überall die einzelnen Lehren in characteristischer Weise bestimmt werden, zurückgehen.

Die Verschiedenheiten nun in Bezug auf diese Grundanschauungen müssen sich jedenfalls auf die Lehre beziehen, welche als die Grundlehre der ganzen apostolischen Verkündigung betrachtet werden muß, die Lehre von Christus, seiner Person, seinem Werk und dem in ihm erschienenen Heil. Sind alle die einzelnen Lehren erst aus dieser abgeleitet, so müssen die Verschiedenheiten, die sich in Bezug auf diese einzelnen Lehren zwischen der Lehre der verschiedenen Apostel finden, nothwendig in einer verschiedenen Auffassung

dieser Grundlehre, welche als der Mittelpunkt der ganzen apostolischen Verkündigung betrachtet werden kann, begründet sein.

In wiefern läßt nun aber diese Grundlehre selbst wieder eine verschiedene Auffassung zu? Wir können uns in dieser Beziehung ganz an das anschließen, was bereits von Neander und dann noch weiter von Schmid in ihren Darstellungen der apostolischen Lehre richtig erkannt worden ist. Mit Recht haben die genannten Theologen darauf hingewiesen, daß die Verschiedenheit in der Auffassung der Lehre von Christus in durchgreifender Weise bedingt sei durch eine Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Offenbarung Gottes in Christo zu der Offenbarung Gottes im alten Bunde. Die Frage nach dem Verhältniß des Heils in Christo zu der alttestamentlichen Offenbarung Gottes ist als die Grundfrage des ganzen apostolischen Zeitalters zu betrachten, die dasselbe auf's tiefste bewegte. Sie ist das treibende Motiv der ganzen geschichtlichen Entwicklung der Kirche dieser Zeit. Ist es die gemeinsame Grundlehre aller Apostel, daß dieser Jesus von Nazareth der Messias ist und in ihm alle Verheißungen Gottes zu ihrer Erfüllung gelangt sind, so ist schon damit nach der gemeinsamen Lehre der Apostel die Offenbarung Gottes in Christo in bestimmter Beziehung zu der alttestamentlichen Offenbarung aufgefaßt. Die Frage nach dem Verhältniß des Heils in Christo zu dem Heidenthum kam selbst erst wieder in ihrer Beziehung zum mosaischen Gesetz in dieser Hinsicht in Betracht. Schon deshalb, weil alle Apostel aus dem jüdischen Volke stammten, mußte es für alle ohne Unterschied eine Frage von der höchsten Bedeutung sein, in welchem Verhältniß die neue Offenbarung Gottes zu der alten, unter der sie bisher gelebt hatten, stehe. Während das Verhältniß der Offenbarung Gottes in Christo zum Heidenthum leicht zu bestimmen war, weil in diesem keiner der Apostel eine positive göttliche Offenbarung Gottes anerkennt, alle dasselbe vielmehr als Ausartung und Verkehrung des religiösen Bewußtseins betrachten, war die Frage nach dem Verhältniß der Offenbarung Gottes in Christo zu der im alten Bunde gegebenen jedenfalls schon deshalb weit schwerer zu beantworten, weil diese letztere als eine positive göttliche Offenbarung von allen Aposteln betrachtet wurde.

Treffend bemerkt Schmid *), daß die apostolischen Lehrdarstellungen in Bezug auf die bezeichnete Frage in einer Mitte bleiben, die ebenso original als conservativ sei. Sie sei original — nicht erst das Produkt einer langen Gährung und Entzweiung, nach welcher man etwa zur Mitte zurückgekehrt wäre — sofern sie sich schon unter den Aposteln, im apostolischen Zeitalter, kund gegeben habe nach unverwerflichen Geschichtsdaten. Sie sei auch wesentlich conservativ, denn so lange diese Mitte festgehalten worden sei, sei die Lehrdarstellung bewahrt worden vor Extremen, wie sie im Ebionitismus, im Marcionitismus und auf dem Gebiet der Gnosis sich fänden. — Wie es im

*) A. a. O. Bd. 2. S. 89.

apostolischen Zeitalter eine ultrapaulinische Richtung gab, in der wir die Keime der späteren antinomistischen Gnosis finden, so gab es in ihm auch eine judaistische, welche bestimmt schon die Keime des ebionitischen Extrems enthält. Aber nur dann wenn man verkennt, daß die Stellung der Apostel als der Führer und Leiter der apostolischen Kirche eine von der der Anhänger jener Partheien wesentlich verschiedene ist, und wenn man übersieht, daß die älteren Apostel selbst nach der Darstellung der Apostelgeschichte eine Entwicklung von einer wenn auch keineswegs ebionitischen, aber doch die Theilnahme an dem neuen Heil an die Beobachtung des mosaischen Gesetzes noch bindenden Richtung zu einer nicht mehr durch dieses Gesetz befangenen durchgemacht haben, wird man sagen können, daß die Apostel selbst in diesen Gegensätzen befangen gewesen seien. Die Unterschiede, welche sich in Bezug auf diese das ganze apostolische Zeitalter bewegende Frage zwischen der Lehre der verschiedenen Apostel finden, sind jedenfalls viel feinerer und eben damit viel schwerer zu bestimmender Art, als dies nach der zuletzt bezeichneten Ansicht der Fall ist. Eine unbefangene Betrachtung der apostolischen Lehre zeigt, daß gerade in Bezug auf diese in einer verschiedenen Auffassung des bezeichneten Verhältnisses begründeten Verschiedenheiten, in der doch alle anderweitigen Verschiedenheiten zwischen der Lehre der verschiedenen Apostel ihren letzten und tiefsten Grund haben, zwar Unterschiede tiefgreifender Art und Gegensätze, die sich durch alle einzelnen Lehren hindurchziehen, gefunden werden, aber doch keine solche, die von vornherein eine Ausgleichung ausschließen. Nicht eine principielle Verschiedenheit des ganzen Standpunktes, sondern nur Unterschiede, durch welche die Einheit des Geistes nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt wird, finden wir in dieser Frage in der apostolischen Lehre. Da alle Apostel in dem alten Testament eine positive göttliche Offenbarung anerkennen, so ist schon damit eine Auffassung des Verhältnisses zwischen diesen beiden Offenbarungen ausgeschlossen, welche dieselben völlig auseinanderreißt. Und da nach der gemeinsamen apostolischen Lehre der neue Bund als der vollkommene, ebendamit aber schon der alte als der noch unvollkommene, einer Vollendung erst noch bedürftige betrachtet wird, so können wir schon von hieraus schließen, daß kein Apostel diese beiden Offenbarungen mit einander völlig identificiren und den großen Unterschied, der zwischen ihnen stattfindet, verkennen wird. Da alle Apostel den neuen Bund als die Erfüllung und Vollendung des alten betrachten, so liegt schon hierin, daß alle Apostel anerkennen, daß der alte Bund der noch unvollkommene sei, insofern in ihm das Heil nur verheißen, nicht aber wirkliches Eigenthum der Menschen werden konnte, daß sie aber auch auf der andern Seite nicht verkennen, daß diese beiden Offenbarungen Gottes in einem sehr engen Verhältniß zu einander stehen. Insofern nun aber wirklich diese beiden Seiten in dem Begriff der Erfüllung selbst schon liegen, insofern durch die Bezeichnung des neuen Bundes als Erfüllung und Vollendung des alten dieser letztere auf der einen Seite als der noch unvollkommene und doch auf der andern Seite wiederum als der von dem neuen nicht wesentlich verschiedene betrach=

tet wird, kann es nicht auffallend erscheinen, wenn ein Theil der Apostel vorzugsweise die erstere, ein anderer dagegen vorherrschend die andere dieser beiden Seiten hervorhebt und zum Gegenstand der Darstellung macht. Es ist zum richtigen Verständniß dieser Verschiedenheit zwischen den apostolischen Lehrtropen von großer Wichtigkeit, von vornherein festzuhalten, daß bei keinem der Apostel nur und ausschließlich eine dieser beiden eng zusammengehörigen Seiten gefunden wird. Wenn diejenigen Lehrtropen, welche das Verhältniß des neuen Bundes zum alten vorherrschend von Seiten der Einheit dieser beiden Offenbarungen auffassen, auch nicht ausdrücklich die Unvollkommenheit des alten zum Gegenstand ihrer Darstellung machen, so liegt diese doch schon in der Bezeichnung der neuen Offenbarung als der vollkommenen vorausgesetzt. Und wenn diejenigen Apostel, welche das bezeichnete Verhältniß vorherrschend von Seiten des Unterschiedes zwischen diesen beiden Offenbarungen darstellen, die Einheit, durch welche beide mit einander auf's engste verbunden werden, auch nur mehr voraussetzen oder doch nur mehr gelegentlich berühren, so erhellt doch, daß ihnen diese Seite keineswegs eine ganz fremde ist. Wir können also sagen, daß kein apostolischer Lehrbegriff gefunden wird, in welchem eine dieser beiden gleich wichtigen Seiten ganz fehlt. Eben darin liegt aber auch schon zugleich, daß keiner der Apostel diese beiden Seiten gleich sehr und mit gleicher Ausführlichkeit und Schärfe hervorgehoben hat, wir müßten denn den Lehrbegriff des Johannes ausnehmen, in welchem man die Einheit dieser Gegensätze hat finden wollen. Es sind so reiche Beziehungen zwischen dem Heil in Christo und der dasselbe vorbereitenden Offenbarung Gottes im alten Bunde, daß kein Apostel alle diese verschiedenen Beziehungen zugleich entwickeln konnte. D a ß n u n d i e e i n e n d a s V e r h ä l t n i ß z w i s c h e n d i e s e n b e i d e n B ü n d n i s s e n v o r z u g s w e i s e v o n S e i t e n d e r E i n h e i t b e i d e r a u f f a s s e n, d e n U n t e r s c h i e d z w i s c h e n d e n s e l b e n z w a r k e i n e s w e g s v e r k e n n e n, a b e r d o c h n i c h t m i t d e r s e l b e n V o r l i e b e h e r v o r h e b e n, w ä h r e n d d i e a n d e r e n a l l e r d i n g s d i e E i n h e i t b e i d e r O f f e n b a r u n g e n v o r a u s s e t z e n, a b e r m i t V o r l i e b e s i c h d o c h d e r S e i t e d e s U n t e r s c h i e d e s z w i s c h e n d e n s e l b e n z u w e n d e n u n d d i e s e z u m G e g e n s t a n d i h r e r D a r s t e l l u n g d e r c h r i s t l i c h e n W a h r h e i t m a c h e n, d a d u r c h i s t e i n e V e r s c h i e d e n h e i t z w i s c h e n d e n a p o s t o l i s c h e n L e h r t r o p e n b e d i n g t, m i t w e l c h e r a n T i e f e u n d U m f a n g k e i n e a n d e r e v e r g l i c h e n w e r d e n k a n n. Ob die Grundlehre der apostolischen Verkündigung, die Lehre von Christus, seiner Person und seinem Werk in dem einen Lehrtropus entwickelter ist als in dem andern, dies hängt, wie wir sehen werden, genau mit der eben bezeichneten Verschiedenheit in der Auffassung dieses wichtigen Verhältnisses zusammen. Das Gleiche ist der Fall, wie sich leicht nachweisen läßt, in Bezug auf die genauere oder weniger reiche Entwicklung der anthropologischen Fragen. Daß wir eine genauere Entwicklung der eigenthümlichen Beschaffenheit des alten Bundes, des Zweckes, dem diese vorbereitende Offenbarung zu dienen bestimmt war, nur bei denjenigen Lehrtropen

erwarten können, welche das bezeichnete Verhältniß vorherrschend von Seiten des Unterschiedes auffassen, erhellt wohl leicht von selbst. Begnügen sich Lehrtropen der ersteren Art damit, den neuen Bund als den vollkommenen zu bezeichnen, so werden die der letzteren nothwendig auch die Unvollkommenheit des alten zum Gegenstand einer ausdrücklichen Darlegung machen müssen. Sie müssen auf die Gründe näher eingehen, weshalb in dem alten Bunde das Heil nur verheißen und vorgebildet, nicht aber selbst zum wirklichen Besitzthum der Menschheit werden konnte. Und wie wir nur bei den Lehrtropen der letzteren Art eine eingehendere Darlegung der Unvollkommenheit des alten Bundes finden, so können wir, was genau damit zusammenhängt, auch nur bei ihnen eine tiefere Entwicklung der Vollkommenheit des neuen erwarten, in der es begründet liegt, daß das Heil nicht mehr bloß den Menschen verheißen, sondern daß es ihnen wirklich mitgetheilt wird. Erst in diesen Lehrtropen wird die Frage nach dem Werke, der Person Christi ihre vollkommen genügende Lösung finden. —

Wenn wir nun die verschiedenen Lehrtropen mit Rücksicht auf die von uns bezeichnete Verschiedenheit betrachten, so kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, auf welche dieser beiden Seiten **Jakobus** und auf welche derselben **Paulus** zu stehen kommt. Von vornherein können wir schon schließen, daß Jakobus, das Haupt der judenchristlichen Parthei, dessen Mission darin bestand, die Empfänglichen aus dem jüdischen Volke in die christliche Kirche hinüberzuführen und der eben deshalb sich selbst der Beobachtung des mosaischen Gesetzes nicht entziehen konnte, vorzugsweise den neuen Bund von der Seite aufgefaßt haben wird, von welcher er dem alten am nächsten verwandt ist. Ebenso kann Paulus, der Apostel der Heiden, der Gründer einer von dem mosaischen Gesetz ganz losgelösten Gemeinde, den neuen Bund und das Heil, das mit ihm gegeben ist, jedenfalls nur in seinem Unterschiede und im Gegensatze zu diesem Gesetz aufgefaßt haben. Dagegen ist in Bezug auf **Judas** diese Frage schon schwerer zu bestimmen und zwar deshalb, weil uns die Lehre desselben nur in einem Briefe von so geringem Umfang überliefert ist. Wenn wir jedoch erwägen, daß der Verfasser desselben zu Jakobus in einem so engen Verhältniß stand, daß derselbe wie die Brüder des Herrn überhaupt gerade in den judenchristlichen Gemeinden eines hohen Ansehns genoß, so liegt es schon von hieraus nahe, anzunehmen, daß er das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Bunde auch in einer ähnlichen Weise wie Jakobus aufgefaßt haben wird. — Was ferner den **petrinischen Lehrbegriff** betrifft, so würde derselbe jedenfalls ganz auf der Seite des Paulus zu stehen kommen, wenn es richtig wäre, was so häufig gesagt worden ist, daß der erste Brief des Petrus, so wie die Reden desselben in der Apostelgeschichte in Inhalt und Form ein paulinisches Gepräge an sich tragen. Dieses Urtheil aber, so oft es auch wiederholt worden ist, zeugt doch von einer nur oberflächlichen Auffassung des Lehrgehaltes dieser Schriften und hat bereits durch die vorzügliche Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs bei **Schmid** seine genügende Widerlegung gefunden. Läßt sich auch ein gewisser

Einfluß des Paulus auf den Apostel Petrus nicht in Abrede stellen, so ist derselbe doch keineswegs so groß, daß dadurch eine eigenthümliche Auffassung des bezeichneten Verhältnisses irgendwie ausgeschlossen wäre. Eine genauere Betrachtung dieses Lehrbegriffs zeigt, daß gerade die für Paulus am meisten characteristischen Ideen in demselben nicht gefunden werden, daß es in demselben zwar nicht an Hindeutungen auf die durch Christus vollbrachte Auflösung des alten Bundes fehlt, daß aber doch die Anschauung dieses Apostels sich vorherrschend in der Idee der Einheit des alten und neuen Bundes bewegt, und daß der petrinische Lehrbegriff von dieser Seite dem des Jakobus näher steht als dem paulinischen, mit welchem er allerdings nach einer anderen Seite näher verwandt ist. — Schwieriger noch als in Bezug auf den petrinischen Lehrbegriff ist in Bezug auf den Hebräerbrief die Frage zu beantworten, ob der Verfasser desselben den neuen Bund vorherrschend von Seiten seiner Einheit mit dem neuen oder ob er diese beiden Offenbarungen vorzugsweise von Seiten ihres Unterschiedes auffaßt, indem in diesem Briefe beide Seiten gleich stark vertreten zu sein scheinen. Diejenigen, welche diesen Brief seinem Lehrgehalte nach den paulinischen zur Seite stellen, müssen doch anerkennen, daß die eigenthümlich paulinischen Ideen in demselben in einer mildern Form gefunden werden, ja die Grundidee dieses Briefes scheint eine solche, welche den Lehrgehalt desselben dem petrinischen Lehrbegriff verwandter als dem des Apostels Paulus erscheinen läßt. Daß er jedoch dessenungeachtet dem letzteren näher steht als dem ersteren, geht daraus hervor, daß der Verfasser dieses Briefes viel stärker und nachdrücklicher als wir dies bei Jakobus und Petrus finden, die Unvollkommenheit des alten Bundes hervorhebt, daß die durch den neuen Bund geschehene Auflösung des alten und die Unvereinbarkeit der Theilnahme an den Segnungen des neuen mit dem Hangen an dem alten viel ausdrücklicher und bestimmter dargelegt wird, als dies in den zuletzt bezeichneten Lehrbegriffen irgend der Fall ist. Deshalb ist es unstatthaft, den Lehrbegriff dieses Briefes von dem paulinischen zu trennen, wenngleich die eigenthümlich paulinischen Ideen von dem Verfasser dieses Briefes in freiem Geiste verarbeitet sind und sich nicht verkennen läßt, daß derselbe mehr als dies bei Paulus der Fall ist, auch die Seite der Einheit beider Offenbarungen hervorhebt. — Wenn die Apokalypse, was in neuerer Zeit von einer Seite her behauptet worden ist, ein stark judaistisches Gepräge an sich trüge, so würde dieselbe den bisher bezeichneten Lehrtropen gar nicht zur Seite gestellt werden können. Da nun aber diese Ansicht durch eine vorurtheilsfreie Auffassung des Lehrgehaltes dieser Schrift, welche namentlich den durchaus symbolischen Character ihrer Darstellung nicht verkennt, widerlegt wird, so kann nur die Frage sein, ob diese Schrift ihrem Lehrgehalte nach mehr den Lehrtropen des Jakobus und Petrus oder denen des Paulus und Johannes zur Seite gestellt werden muß, soweit überhaupt der ganz eigenthümliche Character derselben eine Vergleichung mit jenen Lehrtropen zuläßt. Gewiß ist, daß das stark alttestamentliche Gepräge diese Schrift bestimmt von dem Evangelium und dem Briefe des Apostels Jo=

hannes unterscheidet. Da jedoch auf der anderen Seite namentlich die Lehre von der Person Christi in dieser Schrift entwickelter ist, als wir dies bei Jakobus und Petrus finden, da dieselbe in dieser Beziehung den am meisten entwickelten Lehrtropen zur Seite gestellt werden kann und es auch zweifelhaft ist, ob dieses stark alttestamentliche Gepräge nicht vielmehr auf Rechnung der Form der Darstellung zu setzen ist, so scheint es bedenklich, dieselbe ihrem Lehrgehalte nach von den Lehrtropen des Paulus und Johannes zu sondern, mit welchen sie doch unverkennbare Berührungspunkte darbietet. —

Da nun der alte Bund selbst wieder so verschiedene Seiten umfaßt und in ihm jedenfalls selbst eine Entwicklung von niederen Stufen der Offenbarung zu höheren und vollendeteren gefunden wird, so ist es natürlich, daß kein Apostel das Verhältniß des Heils in Christo zu allen diesen Seiten zugleich zum Gegenstand seiner Darstellung der christlichen Wahrheit machte, daß vielmehr der eine Apostel vorherrschend die Beziehung dieser neutestamentlichen Offenbarung zum Gesetz, der andere die zur Prophetie, der dritte die zum Cultus darlegte, indem sich uns in der Offenbarung Gottes im alten Bunde eine so reiche Entwicklung darstellt, daß kein Apostel alle die verschiedenen Stufen dieser Entwicklung zugleich umfassen konnte. Welche Seite der alttestamentlichen Offenbarung die einzelnen Apostel nun mit Vorliebe in ihrer Beziehung zur Offenbarung Gottes in Christo auffaßten und darlegten, dies hängt keineswegs allein von den besonderen Veranlassungen ihrer Briefe ab, vielmehr ist dies wenn auch nicht allein, so doch vorzugsweise durch die Individualität und den Entwicklungsgang der verschiedenen Apostel bedingt. Es ist natürlich, daß die einzelnen Apostel die Offenbarung Gottes in Christo vorzugsweise in ihrem Verhältniß zu derjenigen Seite der alttestamentlichen Offenbarung auffaßten, die ihnen schon vor ihrer Bekehrung zum Evangelium als die wichtigste erschienen war. Da nun im alten Bunde selbst Gesetz und Prophetie in gewisser Hinsicht einander entgegengesetzt sind, so sehen wir, wie auf dem Grunde derselben Offenbarung doch verschiedene Lehrbildungen entstehen konnten, welche sich zwar nicht gegenseitig ausschließen, aber sich doch auch nirgends vollkommen decken. Doch ist es auch hier zur richtigen Schätzung der zuletzt bezeichneten Verschiedenheiten von großer Wichtigkeit, festzuhalten, daß die Verschiedenheiten auch in dieser Beziehung nur relativer Art sind. Man würde das Gesagte völlig mißverstehen, wenn man meinen wollte, daß z. B. nach Jakobus das Heil in Christo, welches er in seiner engen Beziehung zum Gesetz des alten Bundes darstellt, in gar keinem Verhältniß zur Prophetie stehe, daß Johannes von keinem Verhältniß der neutestamentlichen Offenbarung zum Gesetz wisse u. s. w. Hat in neuerer Zeit eine Richtung, welche überhaupt die Differenzen zwischen den verschiedenen Lehrtropen zu stark urgirt, das Gesagte allerdings nicht selten in dieser Weise aufgefaßt, so wird eine solche Auffassung leicht aus den apostolischen Schriften widerlegt werden können. Dessenungeachtet macht es einen großen Unterschied, ob in einem Lehrbegriff eine Beziehung zu einer der verschiedenen Seiten der altte-

stamentlichen Offenbarung zwar nicht ganz fehlt, aber doch nur mehr gelegentlich berührt und mehr vorausgesetzt als eingehender entwickelt wird, oder ob dies letztere der Fall ist. Je nachdem das eine oder das andere der Fall ist, wird immer der einzelne Lehrbegriff eine andere Gestalt sogleich erhalten. Daß nun bei Jakobus und Paulus der neue Bund vorherrschend in seiner Beziehung zum Gesetz aufgefaßt wird, während Petrus und die Apokalypse das Verhältniß desselben zur alttestamentlichen Prophetie mit Vorliebe entwickeln, der Hebräerbrief dagegen vorzugsweise den Cultus des alten Bundes und sein Verhältniß zum Cultus des neuen im Auge hat, dies bedarf wohl nicht erst eines ausdrücklichen Beweises. Schwieriger ist diese Frage in Bezug auf das Evangelium und den Brief des Apostels Johannes zu beantworten, da in diesen Schriften eine Lehrdarstellung gefunden zu werden scheint, die die christliche Wahrheit überhaupt nicht mehr in einer bestimmten Beziehung zum alten Testament auffaßt. Indessen, wenn dies auch hier nicht so leicht zu erkennen ist, ist doch bei genauerer Betrachtung nicht zu verkennen, daß Johannes die christliche Wahrheit mit besonderer Beziehung auf die alttestamentliche Prophetie aufgefaßt und dargestellt hat. —

Aus dem Gesagten ergibt sich nun in Verbindung mit dem früher von uns Dargelegten noch eine weitere Eintheilung der apostolischen Lehrtropen. Es lassen sich nemlich hiernach diejenigen Lehrtropen, welche den neuen Bund vorherrschend von Seiten seiner Einheit und Verwandtschaft mit dem alten auffassen, noch weiter unterscheiden in solche, die dies vorzugsweise mit bestimmter Beziehung auf das alttestamentliche Gesetz und solche, welche es in Beziehung auf die Prophetie des alten Bundes thun. Das Gleiche ist der Fall in Bezug auf diejenigen Lehrtropen, welche den Unterschied zwischen beiden Offenbarungen stärker als ihre Einheit hervorheben. Es entstehen hieraus Lehrtropen, welche, wie der des Jakobus, den neuen Bund als das verklärte und vervollkommnete Gesetz des alten auffassen, und auf der andern Seite wieder Lehrtropen, welche die durch Christus bewirkte Auflösung des Gesetzes zum Gegenstand ihrer Darstellung machen. Ein gleicher Unterschied läßt sich in Bezug auf diejenigen Lehrtropen nachweisen, welche wie der petrinische und johanneische die Offenbarung Gottes in Christo vorzugsweise in ihrem Verhältniß zur alttestamentlichen Prophetie, aber unter verschiedenen, ja einander relativ entgegengesetzten Gesichtspunkten auffassen. Während in dem einen Falle nachgewiesen wird, wie in Christo alle alttestamentlichen Weissagungen ihre Erfüllung gefunden haben, wird in dem anderen dies vorzugsweise dargelegt werden, wie in der Erfüllung der Weissagungen in Christo noch unendlich mehr gegeben ist, als was die alttestamentliche Prophetie enthielt.

Nachdem wir so das Verhältniß, welches zwischen den einzelnen apostolischen Lehrtropen stattfindet, im Allgemeinen näher entwickelt haben, wird sich auch die Frage, in welcher Reihenfolge nun diese verschiedenen Lehrbegriffe in diesem ersten Theile darzustellen sind, ohne große Schwierigkeiten beantworten lassen. Aus dem zuletzt von uns Entwickelten wird hervorgegangen sein, daß jeder der verschiedenen Lehrtropen eine der verschiedenen Seiten mit Vorliebe dargestellt hat, von denen überhaupt das Verhältniß zwischen der neu- und alttestamentlichen Offenbarung aufgefaßt werden konnte. Indem auch diejenigen Lehrtropen, in denen die christliche Wahrheit am reichsten entwickelt ist, das Verhältniß des in Christo gegebenen Heils zu der dasselbe vorbereitenden Offenbarung immer doch nur vorzugsweise von einer Seite auffassen und darstellen, sind alle die verschiedenen apostolischen Lehrtropen nach dieser Seite hin betrachtet einander völlig gleichgeordnet. Ein jeder dieser Lehrtropen, die sich gegenseitig ergänzen, würde hiernach ebenso wichtig als der andere sein, und erst durch die Vereinigung aller dieser verschiedenen Lehrbegriffe würde man das ganze und volle Bild der apostolischen Lehre erhalten. Als irrthümlich würde eine Lehrbildung betrachtet werden müssen, die sich ausschließlich an einen derselben hielte und die in ihm niedergelegten Keime weiter entwickelte.

In dem eben Gesagten haben wir den ersten Gesichtspunkt bezeichnet, unter welchem sich die apostolischen Lehrtropen und ihr gegenseitiges Verhältniß betrachten lassen. Es gibt aber noch einen anderen ebenso wichtigen und berechtigten, unter welchem sie aufgefaßt werden können. Sind sie nach dem zuerst bezeichneten einander coordinirt, so sind sie nach diesem zweiten einander subordinirt. Unter diesem letzteren Gesichtspunkte aufgefaßt sind die einzelnen Lehrtropen Glieder einer Entwicklung. In der Natur der Sache liegt es aber, daß die ersten Glieder dieser Entwicklung noch nicht dieselbe Stufe der Vollkommenheit erreicht haben, als die späteren. Zwar würde das Gesagte ganz mißverstanden werden, wenn man sie deshalb als irrthümliche und fehlerhafte Lehrbildungen betrachten wollte. Dies letztere würde nur dann der Fall sein können, wenn wir es hier mit einer schon getrübten und irgendwie gestörten Entwicklung zu thun hätten. Nicht als fehlerhafte Lehrbildungen, sondern nur als solche, in denen die christliche Wahrheit in einer noch unentwickelteren Gestalt vorliegt, können diejenigen Lehrtropen, welche der ersten Stufe dieser Entwicklung angehören, betrachtet werden. Nicht in Widerspruch steht die Lehre derselben mit der der entwickelteren Lehrtropen, wohl aber ist die christliche Lehrwissenschaft, eben weil in ihnen die eigenthümlich christlich-religiösen Begriffe noch weniger entwickelt sind, vorzugsweise an die letzteren Lehrtropen gewiesen. Sind die ersten Stufen dieser Entwicklung an ihrer Stelle auch durchaus nothwendig, so läßt sich doch zeigen, daß in ihnen Elemente enthalten sind, die, wenn sie nur weiter entwickelt werden, nothwendig zu den höheren und entwickelteren Lehrbildungen hinführen. Obgleich sich daher die apostolischen Lehrbegriffe nach der einen Seite betrachtet einander ergänzen und zwar

der Natur der Sache nach ohne alle Absichtlichkeit, so ordnen sich von einer andern Seite her betrachtet die einen den anderen entwickelteren Lehrtropen unter und es kann nur noch die Frage sein, nach welchem dieser beiden Gesichtspunkte, die gleich wichtig sind und sich auch keineswegs einander ausschließen, die Anordnung derselben in diesem ersten Theil unserer Darstellung gemacht werden soll.

Wenn dies nach dem ersten dieser beiden bezeichneten Gesichtspunkte geschehen würde, so würden diejenigen Lehrtropen unmittelbar zusammengestellt werden müssen, welche das Heil in Christo in enger Beziehung zum Gesetz des alten Bundes auffassen, ebenso diejenigen, welche es mit besonderer Beziehung auf die alttestamentliche Prophetie darstellen u. s. w. Indessen erhellt leicht, daß, wenn wirklich die apostolische Lehre in einer Entwicklung begriffen ist, die biblische Theologie nach der historisch=genetischen Methode, welche die dieser Wissenschaft entsprechende ist, diesen Entwicklungsgang darzulegen und deshalb die apostolischen Lehrtropen nach diesem zweiten Gesichtspunkt anzuordnen hat. Mit den niederen Stufen dieser Entwicklung würde also unsere Darstellung zu beginnen und von da aus zur Darstellung der entwickelteren Lehrtropen fortzuschreiten haben.

Sollen wir nun diejenigen Lehrtropen, welche das Verhältniß zwischen der Offenbarung Gottes in Christo und der im alten Bunde gegebenen vorherrschend von Seiten der Einheit beider Offenbarungen auffassen, für die entwickelteren Lehrbegriffe halten oder ist vielmehr das Umgekehrte der Fall? Bei einer auch nur oberflächlichen Vergleichung zeigt sich doch sogleich, daß in denjenigen Lehrtropen, welche vorzugsweise den Unterschied zwischen dem Heil in Christo und der dasselbe vorbereitenden Offenbarung im alten Bunde hervorkehren, gerade die gemeinsame Grundlehre der apostolischen Verkündigung, die Lehre von Christus, seiner Person und seinem Werk in einer weit entwickelteren Gestalt vorliegt, als dies in den Lehrtropen des Jakobus und Petrus der Fall ist. Schon hierin liegt ein hinreichender Grund, nicht mit diesen letzteren die Darstellung zu schließen, sondern mit jenen ersteren, also dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriff und dem des Hebräerbriefs. Daß diese letzteren Lehrbegriffe tiefer noch als die ersteren in das Innere der christlichen Wahrheit einführen, und eben deshalb auch erst in einem zweiten Abschnitt darzustellen sind, es geht dies auch daraus hervor, daß, wie wir schon bemerkten, die Lehre derselben eine solche ist, auf welche die Lehre jener unentwickelteren Lehrtropen von selbst hinführt, wenn dieselbe nur weiter entwickelt wird. Hiernach stellen dieselben einen Fortschritt dar in der Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit in Vergleich zu den Lehrtropen eines Jakobus, Judas und Petrus. Zwar sind die beiden Seiten der Einheit und des Unterschiedes zwischen alt= und neutestamentlicher Offenbarung zur Darstellung des richtigen Verhältnisses zwischen diesen beiden Offenbarungen gleich wichtig und nothwendig, daß jedoch der Gesichtspunkt, nach welchem dieses Verhältniß vorzugsweise von Seiten des Unterschiedes aufgefaßt wird, als der höhere zu be=

trachten ist, es geht dies daraus deutlich hervor, daß sich in der apostolischen Zeit der Betrachtung dieses Verhältnisses erst später gerade dieser Gesichtspunkt aufdrängte. Die Geschichte der apostolischen Zeit zeigt, daß erst später und zuerst nur einzelnen vorzugsweise reich begabten Geistern auch der große Unterschied, der zwischen beiden Offenbarungen stattfindet, zum Bewußtsein kam, wie denn auch Christus selbst gerade diese Seite zu denjenigen Elementen rechnet, über welche er selbst nur noch in verhüllter, die Wahrheit nur mehr andeutender Weise zu den Jüngern habe reden können. In dem Gesagten ist es begründet, daß wir unsere Darstellung der apostolischen Lehrtropen mit der Darstellung der Lehrbegriffe des Jakobus, Judas und Petrus zu beginnen und daß wir erst dann zu der Darstellung des paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs und den diesen letzteren verwandten überzugehen haben. —

Da nun im alten Bunde die Prophetie jedenfalls als eine höhere Stufe in der Entwicklung der göttlichen Offenbarung betrachtet werden muß, als das Gesetz, so werden wir schon von hieraus schließen können, daß diejenigen Lehrtropen, welche das Heil in Christo vorherrschend in seiner Beziehung zur Prophetie auffassen, noch tiefer uns in das Innere der christlichen Wahrheit einführen werden, als diejenigen, welche vorzugsweise das Verhältniß dieser neuen Offenbarung zum Gesetz zum Gegenstand ihrer Darstellung der christlichen Wahrheit machen. Da der Mittelpunkt der Prophetie die Person und das Werk des Messias ist, muß hier schon weit mehr als dies in dem letzteren Falle der Natur der Sache nach geschehen kann, auf die Person und das Werk Christi zurückgegangen werden. Und was wir so von vornherein aus dem Verhältniß des Gesetzes zur Prophetie schließen können, bestätigt sich auch durch eine Vergleichung des Lehrtropus des Jakobus und des Petrus. Wir werden deshalb die Darstellung des ersteren der des letzteren vorangehen lassen müssen. — Schwieriger ist in dieser Beziehung das Verhältniß zwischen dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriff zu bestimmen. Daraus, daß der Apostel Johannes seine eigenthümliche Wirksamkeit in vollem Maße erst nach dem Tode des Paulus entfaltete, werden wir allerdings noch keinen sicheren Aufschluß über das Verhältniß der beiderseitigen Lehrbegriffe und ihre gegenseitige Stellung gewinnen können, da aus der Zeitfolge, in der die verschiedenen Apostel wirkten, noch nichts bestimmtes über das Verhältniß ihrer Lehrbegriffe gefolgert werden kann. Wohl aber stellt sich der johanneische Lehrbegriff dadurch als die letzte und höchste Gestalt der apostolischen Lehre dar, daß in ihm die Lehre von der Person Christi zu ihrer Vollendung geführt worden ist. Und auch was die hiermit eng zusammenhängende Bestimmung des Verhältnisses zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung betrifft, werden wir den johanneischen Lehrbegriff als eine noch weitere und höhere Gestalt der apostolischen Lehre betrachten müssen. — Hierin ist es begründet, daß wir gerade mit diesem Lehrbegriff unsere Darstellung der apostolischen Lehrtropen zu schließen haben werden.

Wie der petrinische Lehrbegriff am richtigsten als ein Mittelglied zwischen dem Lehrbegriff des Jakobus und des Paulus bezeichnet wird, so werden wir wiederum den Lehrbegriff des Judas, so weit derselbe überhaupt aus einem Briefe von so geringem Umfange erkannt werden kann, als ein eigenthümliches Mittelglied zwischen dem Lehrbegriff des Jakobus und Petrus betrachten können. Ist derselbe auch nach der einen Seite dem Lehrbegriff des Jakobus eng verwandt, so treten doch in diesem an Umfang so geringen Briefe die eigenthümlich christlich-religiösen Begriffe schon mehr hervor als in dem Briefe des Jakobus, weshalb wir annehmen, daß sich der Brief des Judas von dieser Seite dem Lehrbegriff des Petrus mehr nähert.

Der Brief an die Hebräer, welcher von Cölln zum alexandrinischen Lehrtropus gerechnet und dem des Johannes zur Seite gestellt worden ist, nähert sich allerdings, namentlich was die Lehre von der Person Christi betrifft, diesem Lehrbegriff und kann nach dieser Seite hin betrachtet als ein Mittelglied zwischen dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriff bezeichnet werden, dessenungeachtet steht dieser Brief seinem Lehrgehalte nach dem paulinischen Lehrbegriff weit näher als dem des Johannes. Da in demselben uns ganz die eigenthümlichen Anschauungen des Paulus über das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Bunde nur angewandt auf einen Gegenstand, welchen Paulus nur mehr gelegentlich berührt und in einem eigenthümlichen Geiste verarbeitet entgegentreten, so werden wir diesen Lehrbegriff dem des Paulus und nicht mit Cölln dem johanneischen zur Seite stellen. Nach dem ganzen Character dieses Lehrbegriffs und nach der ausdrücklichen Aussage des Verfassers dieses Briefes über sein Verhältniß zu den Aposteln, zu denen er sich in ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältniß stellt (2, 3.), kann es nicht zweifelhaft sein, auf wessen Seite in Bezug auf die Grundideen dieses Briefes die größere Originalität ist, ob auf der des Paulus oder auf der des Verfassers unseres Briefes.

Wenn die Apokalypse von uns bestimmt als ein Werk des Apostels Johannes betrachtet werden könnte, so würde der Lehrgehalt dieser Schrift jedenfalls vor der Darstellung des Lehrbegriffs des Evangeliums und der Briefe dargestellt werden müssen, wie denn auch dieses Werk jedenfalls einem früheren Zeitraum im Leben des Apostels angehören würde als diese letzteren Schriften. Wiewohl es immer schwierig bleiben wird zu erklären, wie der Apostel Johannes von der Auffassung der christlichen Wahrheit, wie sie in der Apokalypse erscheint, zu der im Evangelium Johannis gegebenen fortschreiten konnte, so würde doch das Umgekehrte sich gar nicht erklären lassen. Wird dagegen die Apokalypse nicht oder doch wenigstens nicht mit der Sicherheit, mit der dies von einigen neueren Vertheidigern des apostolischen Ursprungs dieser Schrift geschieht, von dem Apostel Johannes abgeleitet, so scheint es wegen der großen und unleugbaren Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit, wie sie sich zwischen Evangelium und Apokalypse findet, immer am nächsten

zu liegen, die Darstellung des Lehrgehaltes dieser Schrift ganz von der des Evangeliums Johannis zu trennen. Ist indessen auch die Verwandtschaft zwischen dem Hebräerbrief und den paulinischen Briefen weit größer und unverkennbarer als die zwischen der Apokalypse und dem Evangelium Johannis, so findet doch in mancher Hinsicht ein ähnliches Verhältniß zwischen diesen beiden letzteren Schriften als zwischen den ersteren statt. Ungeachtet der großen und unleugbaren Verschiedenheiten, die zwischen ihnen in Inhalt und Form statt finden, zeigen sich doch auch wieder gewisse Berührungspunkte, aus denen wenigstens dies mit Sicherheit hervorgeht, daß dem Verfasser der Apokalypse gewisse Reden Christi, wie sie gerade nur in dem Evangelium Johannis niedergelegt sind, nicht unbekannt, sondern auf die ganze Anschauung und Sprache desselben von großem Einfluß waren. Wenn hiernach der Verfasser der Apokalypse mit dem eigenthümlichen Lehrtropus des Johannes, wie er im Evangelium und den Briefen desselben niedergelegt ist, nicht unbekannt und von demselben nicht unberührt geblieben ist, so liegt hierin ein Grund, die Darstellung des Lehrgehaltes dieser Schrift an die des johanneischen Lehrtropus anzuschließen, mit welchem die Apokalypse gerade in der Lehre von der Person Christi besonders nahe verwandt ist, obgleich wir nicht verkennen, daß diese Stellung in anderer Hinsicht nicht recht passend ist.

Was noch zuletzt den zweiten Brief Petri betrifft, so kann der Lehrgehalt desselben unter der Voraussetzung, daß dieser Brief nicht von dem Apostel Petrus verfaßt ist, also auch nicht mehr der apostolischen Zeit angehört, jedenfalls nur in einem Anhange dargestellt werden. Dieser Brief enthält so manche eigenthümliche Ideen, daß wir ihn seinem Lehrgehalte nach mit keinem der bisher bezeichneten Lehrtropen unmittelbar vergleichen können. Finden sich auch zwischen ihm und dem petrinischen Lehrbegriff einige Berührungspunkte, so fehlen doch einerseits gerade die für Petrus am meisten characteristischen Ideen, andererseits treten uns in ihm Ideen entgegen, welche in dem petrinischen Lehrbegriff nicht unmittelbar gefunden werden. Wenn wir dessenungeachtet den Lehrgehalt dieses Briefes als Anhang zu dem petrinischen Lehrbegriff darstellen, so geschieht dies nicht bloß deshalb, weil dieser Brief den Namen dieses Apostels an seiner Spitze trägt und weil die Annahme der petrinischen Abfassung desselben noch immer ihre, wenn auch nur vereinzelte Vertheidiger findet, sondern auch deshalb, weil sich bei aller unleugbaren Verschiedenheit zwischen dem Lehrgehalt dieses Briefes und dem petrinischen Lehrbegriff gewisse Berührungspunkte nicht in Abrede stellen lassen.

# Der Lehrbegriff des Jakobus.

## Einleitung.

Ueber den Verfasser des Jakobusbriefes. Es ist uns nur ein Brief überliefert, aus welchem wir die Lehre des Jakobus entwickeln können, und bei diesem Briefe ist es bekanntlich noch zweifelhaft, von welchem der verschiedenen Männer der apostolischen Zeit, die den Namen Jakobus führen, derselbe abgefaßt ist. Der Verfasser desselben bezeichnet sich selbst nur als Knecht Gottes und Jesu Christi. Wir können hieraus weder mit Sicherheit schließen, daß er nicht der Bruder des Herrn gewesen sein, noch auch, daß er nicht zur Zahl der Apostel gehört haben kann. Zunächst ist es sicher, was auch jetzt allgemein angenommen wird, daß wir an Jakobus, den Bruder des Apostels Johannes, nicht denken können. Die Verhältnisse, welche unser Brief in Bezug auf die Verbreitung des Christenthums über Palästina hinaus und die Organisation der Gemeinden, an welche er gerichtet ist, voraussetzt, sind der Art, daß sie auf den bezeichneten Jakobus und die frühe Zeit, in welcher derselbe wirkte, nicht passen. Es würde also nur die Wahl bleiben zwischen Jakobus, dem Bruder des Herrn, dem bekannten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, der nicht selbst zur Zahl der Apostel gehörte, und zwischen dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus, vorausgesetzt, daß diese beiden überhaupt nicht eine und dieselbe Person sind. Diese Voraussetzung aber ist selbst bestritten. Wir müssen in dieser viel besprochenen und verwickelten Frage uns ganz an das halten, was sich aus dem neuen Testament selbst zur Entscheidung derselben ergibt. Denn was die Zeugnisse der ersten Jahrhunderte betrifft, so würden, abgesehen davon, daß dieselben in dieser Frage getheilt sind, die Nachrichten des neuen Testamentes selbst in dem Fall den Vorzug verdienen, wenn das, was diese alten Zeugnisse ergeben, in Widerspruch stehen sollte mit dem, was sich aus den neutestamentlichen Schriften nach unbefangener Prüfung ergibt. Was nun diese letzteren und zwar zunächst die Evangelien betrifft, so findet doch, was auch in neuerer Zeit Scharfsinniges und Beachtenswerthes dagegen gesagt worden ist, die Ansicht immer noch die meiste Begründung in den evangelischen Berichten, nach welcher die Brüder des Herrn ursprünglich von den Aposteln gleiches Namens verschieden und erst später und

zwar aus dogmatischem Interesse mit denselben identificirt wurden. Welches Interesse hierbei das leitende sein konnte, ist bekannt. Es wird immer das nächstliegende und natürlichste sein, wenn in den Evangelien von Brüdern des Herrn die Rede ist, hierbei ἀδελφοί in seiner eigentlichen Bedeutung aufzufassen, zumal der bei der entgegengesetzten Ansicht vorausgesetzte weitere Begriff von ἀδελφός im neuen Testament selbst eine ausdrückliche Bestätigung nicht findet. Namentlich wird es, wenn von Brüdern des Herrn in Verbindung mit der Mutter desselben die Rede ist, immer das natürlichste sein, hierbei an Brüder des Herrn im eigentlichen Sinne zu denken. Um bei der entgegengesetzten Ansicht diese Erscheinung zu erklären, muß man zu gewagten und unsicheren Vermuthungen seine Zuflucht nehmen. Bleiben auch bei der hier befolgten Ansicht allerdings noch manche Dunkelheiten und Schwierigkeiten zurück, so sind dieselben doch nicht der Art, daß sie gar keine Lösung gestatten, jedenfalls aber sind dieselben geringer, als bei der entgegengesetzten Annahme. Wenn man von den evangelischen Berichten zu den Stellen der paulinischen Briefe übergeht, die in dieser Frage in Betracht kommen (1 Cor. 9, 5.; 15, 7.; Gal. 1, 19.), so ist es auffallend, daß Paulus über das Verhältniß der Brüder des Herrn und des Jakobus insbesondere zu den Aposteln in einer so unbestimmten Weise sich ausdrückt, daß seine Worte ebenso sehr die Auslegung zu gestatten scheinen, nach welcher die Brüder des Herrn zur Zahl der Apostel selbst gehörten, als die andere, nach welcher sie von den Aposteln verschieden waren und nur an Ansehn in der ersten christlichen Kirche von ihm den Aposteln zur Seite gestellt werden konnten. Dieses Letztere folgt allein mit Sicherheit aus den bezeichneten Stellen, im Uebrigen muß man, da dieselben eine zwiefache Auslegung gestatten, sie nach den Stellen der evangelischen Berichte erklären, nach denen es, wie wir sahen, viel wahrscheinlicher ist, daß die Brüder des Herrn von den Aposteln gleiches Namens ursprünglich verschieden, als daß sie mit denselben identisch sind. Daß das hohe Ansehn, in welchem Jakobus, der Bruder des Herrn, in der ersten christlichen Kirche als Vorsteher und Leiter der Gemeinde zu Jerusalem gestanden hat, sich nur dann erklären läßt, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß er zur Zahl der Apostel gehörte, kann nur dann gesagt werden, wenn man übersieht, daß gerade die Judenchristen nach ihrer ganzen Geistesrichtung auf die äußerliche Verwandtschaft mit dem Herrn das größeste Gewicht legen mußten, wenn persönliche Würde und Strenge in der Beobachtung des Gesetzes wie bei Jakobus hinzukam.

Rührt nun unser Brief von dem Apostel Jakobus oder von Jakobus, dem Bruder des Herrn, her? Den gefeierten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, das Haupt der judenchristlichen Parthei, von welchem der Apostel Paulus wiederholt spricht und welchen er als den Lesern seiner Briefe hinreichend bekannt voraussetzen konnte, bezeichnet er an einer Stelle (Gal. 1, 19.) ausdrücklich als einen Bruder des Herrn. Da nun das, was Paulus über sein Verhältniß zu diesem Jakobus und über die eigenthümliche Wirksamkeit und Stellung dessel-

ben in der ersten christlichen Kirche sagt, ganz mit dem Bilde übereinstimmt, welches die Apostelgeschichte von dem an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stehenden Jakobus entwirft, so werden wir annehmen können, daß auch der Jakobus der Apostelgeschichte eben jener von Paulus näher bezeichnete Bruder des Herrn gewesen ist. Daß die Apostelgeschichte ihn nicht näher als solchen ausdrücklich bezeichnet, hat allerdings auf den ersten Anblick etwas auffallendes, läßt sich aber leicht entweder aus der ganzen Composition und dem eigenthümlichen Character dieser Schrift erklären, oder auch daraus, daß der Verfasser derselben jenen Jakobus als einen seinen Lesern schon hinreichend bekannten voraussetzen konnte, oder vielleicht auch daraus, daß der Apostel Jakobus schon frühzeitig mehr in den Hintergrund trat, vielleicht auch schon früh mit der Verkündigung des Evangeliums unter den Juden außerhalb Palästinas beschäftigt war. Wenn nun wiederum das, was Paulus und der Bericht der Apostelgeschichte von Jakobus, dem Bruder des Herrn, sagen, vollkommen übereinstimmt mit dem, was sich nach unbefangener Auslegung aus unserem Briefe über den Verfasser desselben, seine Stellung zum Gesetz u. s. w. ergibt, so wird die Annahme, daß unser Brief, vorausgesetzt die Echtheit desselben, von eben demselben Jakobus, dem Bruder des Herrn, verfaßt sei, zwar noch nicht als eine über allem Zweifel erhabene betrachtet werden können, sie wird aber doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben. Daß nun aber eine solche genaue Uebereinstimmung zwischen unserem Briefe und der Darstellung des Paulus und der Apostelgeschichte wirklich vorhanden ist, läßt sich leicht zeigen. Die zuletzt genannten Darstellungen und unser Brief bestätigen sich darin, daß dieser Jakobus vorzugsweise das Heil in Christo in seiner Beziehung zu dem Gesetz des alten Bundes und in seiner Verwandtschaft mit demselben aufgefaßt hat, daß ihm aber eine solche Auffassung dieses Verhältnisses zugeschrieben werden muß, nach welcher er mit dem eigenthümlichen Lehrbegriff des Paulus und der Wirksamkeit dieses Apostels nicht in einen unauflöslichen Gegensatz treten konnte. Die verschiedenen Berichte stimmen darin überein, daß dieser Jakobus den neuen Bund zwar nicht als ein Gesetz des Buchstabens und der Knechtschaft, sondern als Gesetz der Freiheit, aber immer doch als ein neues Gesetz, wenn gleich als das verklärte und vergeistigte Gesetz des alten Bundes aufgefaßt hat. Und da nun der Jakobus, von welchem dies gilt, nach Paulus der Bruder des Herrn war, so werden wir hinreichenden Grund haben, anzunehmen, daß auch unser Brief, vorausgesetzt die Echtheit desselben, diesen Jakobus, den Bruder des Herrn, zum Verfasser hat.

---

Zum Verständniß des eigenthümlichen Lehrbegriffs des Jakobus ist die Erscheinung zunächst von Wichtigkeit, daß sich Jakobus, wie Schmid*)

*) A. a. O. Thl. 2. S. 131.

mit Recht bemerkt, zunächst außerhalb des geistigen Lebenskreises Jesu zu einem ernsten, alttestamentlich frommen Character entwickelte, ohne sich so unmittelbar in ihn hineinzuleben wie die Apostel. Wenngleich uns die nachherige schnelle Bekehrung desselben voraussetzen läßt, daß er schon vor seiner Bekehrung manche tiefere Eindrücke von dem Herrn empfangen hatte, welche in der Tiefe der Seele fortwirkten, so ist es doch aus den evangelischen Berichten bekannt und zum Verständniß des Lehrbegriffs dieses Jüngers wichtig, daß derselbe nicht von Anfang an, wie die übrigen Apostel außer Paulus, ein gläubiger Zeuge des messianischen Wirkens Christi gewesen ist. Wir können uns hieraus die auf den ersten Anblick so auffallende Erscheinung erklären, daß in dem Lehrbegriff des Jakobus die Beziehung auf Christus nicht, wie bei den übrigen Aposteln, im Vordergrunde steht, sondern, wenngleich sie keineswegs ganz fehlt, doch mehr zurücktritt. Nach dem bezeichneten Entwicklungsgang konnte der Glaube an Christus nicht schon von Anfang an das ganze Denken dieses Jüngers durchdringen und das innere Leben desselben umbilden, vielmehr trat bei ihm erst später der Glaube an Jesus als den Messias als die Bestätigung und Vollendung dessen, was er bisher außerhalb des geistigen Lebenskreises des Herrn erstrebt hatte, hinzu. Das Leben des Jakobus, ehe er zum Glauben an Jesus als den Messias gelangte, war aber ohne Zweifel ein in einer streng gesetzlichen Richtung befangenes gewesen, in welcher wir auch jedenfalls den Grund seiner langen Verwerfung der messianischen Würde Jesu zu suchen haben. Die ganze Wirksamkeit dieses letzteren war ihm als eine das Gesetz auflösende erschienen. Wurde nun auch, als er zum Glauben an Jesus als den Messias später gelangte, die ganze Stellung des Jakobus zum Gesetz damit eine andere, so finden wir doch auch noch in dieser späteren Zeit des Lebens des Jakobus die Richtung auf das Gesetz bei ihm als die vorherrschende.

Die verschiedenen neutestamentlichen Berichte sowohl, als auch das Zeugniß der kirchlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte stimmen darin überein, daß dieser Jakobus als der gefeierte Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem an Ansehn in der ersten christlichen Kirche den Aposteln gleich kam, ja bei den judenchristlichen Gemeinden nicht wenige derselben an Ansehn noch überragte. Auch der Ton, in welchem der Verfasser unseres Briefes zu den Gemeinden, an die derselbe gerichtet ist, spricht, läßt auf das hohe Ansehn schließen, in welchem derselbe in diesen Gemeinden gestanden haben muß. Es gründete sich aber diese Stellung des Jakobus nach der übereinstimmenden Darstellung aller Berichte auf die strenge Anschließung desselben an das Gesetz. Es muß als ein willkührliches und unhistorisches Verfahren betrachtet werden, wenn man in neuerer Zeit bisweilen das, was wir von Jakobus und seiner Stellung zum Gesetz wissen, allein oder doch vorzugsweise aus dem bekannten Berichte des Hegesippus über Jakobus schöpfen wollte und zwar auch in den Punkten, in welchen derselbe offenbar in Widerspruch mit der Darstellung der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte tritt. Aber die diesem Bericht zu

Grunde liegende Wahrheit ist die Schilderung dieses Eifers des Jakobus in der Erfüllung des Gesetzes. Konnte Jakobus, wie wir dies aus diesem Bericht des Hegesippus sehen, einer späteren ebionitischen Parthei als das Ideal eines gesetzlich Gerechten erscheinen, so muß er in der Beobachtung des Gesetzes sich besonders streng erwiesen haben. Diese Strenge drückt sich auch in bezeichnender Weise in dem Beinamen des Gerechten der ihm zu Theil wurde und das Ideal eines Frommen in dem alttestamentlich gesetzlichen Sinne bezeichnet, aus. Sie ließ ihn sogar, wie wir dies aus dem Bericht des Hegesippus sehen, den Frömmeren und Empfänglicheren im israelitischen Volke im Lichte eines Schirmers und Bewahrers des Volkes und des Tempels erscheinen. Und hiermit stimmt die Darstellung des Paulus und der Apostelgeschichte überein. Beriefen sich nach Gal. 2, 12. gerade die strengsten unter den Judenchristen auf Jakobus und stellten sich als von ihm abgesandt dar, so folgt allerdings hieraus noch nicht, daß sie von Jakobus in der Absicht, das Werk des Paulus zu zerstören, gesandt worden seien, wohl aber folgt auch hieraus wieder die Strenge des Jakobus in der Beobachtung des Gesetzes. Und wenn Paulus Gal. 2, 9. unter denjenigen, auf welche sich seine Gegner ihm gegenüber zu berufen pflegten, den Namen des Jakobus gerade an erster Stelle nennt, so scheint er damit anzudeuten, daß Jakobus es vorzugsweise war, dessen Beispiel ihm seine Gegner vorzugsweise entgegenzuhalten pflegten. Und was den Bericht der Apostelgeschichte über Jakobus endlich betrifft, so ist derselbe allerdings ebenfalls nicht der Art, daß dadurch die neuere Annahme einer streng judaistischen Richtung desselben bestätigt würde, wohl aber spiegelt sich in allen einzelnen Zügen auch dieser Schilderung jene enge Anschließung an das Gesetz, die wir als den Grundzug in dem Bilde des Jakobus betrachten müssen, ab.

Da dieser Eifer des Jakobus in der Beobachtung des Gesetzes durch alle Schilderungen des Lebens desselben gleichmäßig verbürgt ist, so kann nur die Frage noch sein, welcher Art diese streng gesetzliche Richtung des Jakobus gewesen ist. Mußte Jakobus nach derselben nothwendig mit der Wirksamkeit und der Lehre des Paulus in einen principiellen Widerspruch treten, oder war durch dieselbe eine Anerkennung der eigenthümlichen Wirksamkeit des Paulus von Seiten des Jakobus nicht ausgeschlossen? Es erhellt leicht, daß wenn das erstere der Fall ist, unser Brief nicht von Jakobus abgefaßt sein kann, da derselbe eine Auffassung der christlichen Wahrheit enthält, die von der des Paulus allerdings noch immer sehr verschieden ist, aber doch zu derselben keineswegs in einem solchen principiellen Gegensatz steht. Das Stärkste, was zum Erweis einer solchen streng judaistischen Richtung des Jakobus gesagt worden ist, ist wohl noch immer, daß sich gerade die strengsten unter den Judenchristen in Antiochien auf die Auctorität und den Namen desselben dem Paulus gegenüber beriefen. Wie wenig aber selbst hierdurch eine solche Richtung des Jakobus wirklich erwiesen wird, dafür liefern die Worte des Paulus, in welchen er sich über sein Verhältniß zu Jakobus ausdrücklich ausspricht, den sicheren Beweis (Gal. 2, 9.). Erkennt hier Jakobus die Wirk-

samkeit des Paulus in dem ihm zuertheilten eigenthümlichen Wirkungskreise als eine vollkommen berechtigte an, die eine Abänderung in keiner Weise zu erfahren habe, so können doch diejenigen, welche von Jerusalem nach Antiochien kamen, um die Wirksamkeit des Paulus an ihrem Theile zu zerstören, unmöglich im Sinne und Geiste des Jakobus gehandelt haben, wenn wir auch annehmen wollten, daß sie wirklich von ihm gesandt seien, um die Bewegungen auf dem heidenchristlichen Gebiet zu erforschen. Wir müßten denn meinen, daß Jakobus durch die überlegene Persönlichkeit des Paulus zu einer Concession an denselben sich habe hinreißen lassen, welche er nachher gleich wieder zurückzunehmen sich getrieben fand. Wie sehr aber eine solche Annahme eines bestimmten historischen Grundes entbehrt, wie sehr sie auch mit dem Bilde, welches uns die Apostelgeschichte von Jakobus und seiner Stellung zu Paulus entwirft, in Widerspruch steht, erhellt leicht. Dieselbe wird ja auch schon dadurch sehr schwierig, daß man annehmen müßte, daß auch Petrus und Johannes sich zu einer gleichen Concession an die überlegene Persönlichkeit der Paulus hätten hinreißen lassen.

Welcher Art diese gesetzliche Richtung des Jakobus gewesen ist, dafür haben wir ein bestimmtes Zeugniß des P a u l u s. Was dieser in dem Abschnitt Gal. 2, 6 ff. über sein Verhältniß zu Jakobus sagt, bestätigt ganz die Darstellung der eigenthümlichen Stellung des Jakobus in der ersten christlichen Kirche, welche die A p o s t e l g e s c h i c h t e gibt und konnte von der neueren Kritik nicht ohne große Willkühr dazu benutzt werden, um den geschichtlichen Character dieser letzteren Darstellung zu bezweifeln. Es ist schon öfters mit Recht darauf hingewiesen worden, wie durch das, was Paulus Gal. 2, 9. über sein Verhältniß zu Jakobus sagt, die Annahme einer principiellen Differenz zwischen Jakobus und Paulus entschieden ausgeschlossen wird. Wenn in dieser Stelle Jakobus den Apostel Paulus als einen ihm völlig gleich berechtigten Apostel anerkennt, so geht zunächst mit Sicherheit daraus hervor, daß er die Gläubigen aus den H e i d e n von der Nothwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes entbunden wissen wollte. Er zeigt sich hier nicht nur mit der Idee der Heidenbekehrung unabhängig von diesem Gesetz vertraut, sondern er fühlt sich auch gedrungen, eine ausdrückliche Billigung derselben auszusprechen und durch die Darreichung der Bruderhand die zwischen ihm und Paulus bestehende Geistesgemeinschaft laut und öffentlich zu bezeugen. Allerdings geht aus dieser Stelle zunächst nur die Stellung der G l ä u b i g e n a u s d e n H e i d e n zum Gesetz nach der Ansicht des Jakobus hervor, das Verhältniß der J u d e n c h r i s t e n zu diesem Gesetz erhellt nicht unmittelbar aus ihr. Doch ist außer Zweifel, daß, wie auch Jakobus über die Stellung derselben zum Gesetz gedacht haben mag, er jedenfalls auch für sie eine Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes z u r R e c h t f e r t i g u n g v o r G o t t nicht angenommen haben kann, weil in diesem Falle er ja unmöglich die Heiden von der Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes hätte entbinden können. Wenn nun dieses letztere durch die Anerkennung des Paulus wirklich von

Jakobus geschieht, so könnte damit nur in Widerspruch zu stehen scheinen, daß er nach Apstg. 15, 20. den Heiden die Beobachtung einiger Stücke des Gesetzes auferlegt wissen will. Indessen daß unter diesen Stücken gerade dasjenige nicht genannt ist, auf welches die judaistischen Gegner des Paulus das meiste Gewicht legten, die Beschneidung, kann doch schon zeigen, wie wenig Jakobus geneigt ist, die Ansprüche dieser Widersacher des Heidenapostels zu billigen. Wenn sodann Paulus auf diesen Vermittlungsvorschlag des Jakobus eingeht, so sehen wir daraus, daß dieser letztere auch der Beobachtung dieser Stücke eine die Theilnahme am Heil vermittelnde Bedeutung für die Heiden keineswegs zugeschrieben haben kann. Es kann deshalb nur die Rücksicht auf die Judenchristen, deren Interessen Jakobus ja vorzugsweise zu vertreten berufen war, es gewesen sein, welche Jakobus bei diesem Vermittlungsvorschlag leitete, wie dies auch daraus hervorgeht, daß Jakobus nach der natürlichsten Auffassung der Worte Vs. 21. und ihrer Verbindung mit Vs. 20. durch den Hinweis auf die zahlreichen strengen Beobachter des Gesetzes unter Juden und Judenchristen die Nothwendigkeit der Enthaltung der Heidenchristen von den bezeichneten Stücken begründen will. Sollte eine Vereinigung zwischen diesen beiden Theilen der Kirche nicht auf die größesten Hindernisse von Seiten der Judenchristen stoßen, so mußten die Gläubigen aus den Heiden nach der Ansicht des Jakobus den ersteren entgegenkommen und sich aus freier Liebe aller der Stücke enthalten, die den Juden an den Heiden in besonderem Maße anstößig waren.

Wenn nach Gal. 2, 9. die Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden nach dem Urtheil des Jakobus eine Aenderung nicht zu erleiden hatte, Jakobus eben damit die Gläubigen aus den H e i d e n von der Beobachtung des Gesetzes entbindet, so ist doch, wie wir schon bemerkten, die Frage, wie er es in Bezug auf die Gläubigen aus den J u d e n gehalten wissen wollte, damit noch nicht unmittelbar entschieden. Daß er nun diese letzteren an die Beobachtung des Gesetzes gebunden dachte, können wir schon aus der eigenen strengen Gesetzeserfüllung des Jakobus schließen. Es geht dies aber auch bestimmt aus Apstg. 21, 20 ff. hervor, wo er von dem Apostel Paulus fordert, daß er unter den Juden und Judenchristen sich als einen eifrigen Beobachter des Gesetzes darstellen solle. Ohne Zweifel betrachtete es Jakobus als etwas sich von selbst verstehendes, daß die Gläubigen aus den Juden fort und fort an das Gesetz gebunden bleiben sollten. Von entscheidender Bedeutung aber ist es, daß er, wie wir bereits sahen, dieser Beobachtung des Gesetzes auch für die Gläubigen aus den J u d e n e i n e d e n M e n s c h e n v o r G o t t r e c h t f e r t i g e n d e K r a f t k e i n e s w e g s z u g e s c h r i e b e n h a b e n k a n n. Eben damit aber wurde die Stellung auch der Judenchristen zum Gesetz sogleich eine andere, als sie es früher gewesen war. Eine Beobachtung des Gesetzes, welche es als ein Gesetz nicht der Freiheit, sondern des Buchstabens und der Knechtschaft auffaßt, mußte hiernach auch dem Jakobus in Widerspruch mit dem Glauben an Jesus als den Messias zu stehen scheinen. Wenn er nun dennoch die Beobachtung des Gesetzes

bei den Gläubigen aus den Juden als sich von selbst verstehend voraussetzt, so kann dies, wie Schmid mit Recht bemerkt *), nur eine Beobachtung in freiem christlichem Geiste aus Pietät gegen die angestammte göttliche Gesetzgebung und um der Anziehungskraft willen, welche dieselbe auf die unbekehrten Stammesgenossen ausüben mußte, gewesen sein. Ohne Zweifel hatten nach der Ansicht des Jakobus erst durch den Glauben an Jesus als den Messias die Gläubigen aus den Juden die Kraft empfangen, in diesem freien christlichen Geiste das Gesetz erfüllen zu können. Es erhellt leicht, wie sehr dies mit der Auffassung des Gesetzes als des Gesetzes der Freiheit, wie wir sie in unserem Briefe finden, übereinstimmt, wie sehr dies auch damit im Einklang steht, daß in demselben von einer Verpflichtung auf den rituellen Theil des Gesetzes gar nicht ausdrücklich die Rede ist. Wir werden nicht irren, wenn wir es nach dem Gesagten als die Ansicht des Jakobus bezeichnen, daß die Gläubigen aus den Juden sich immerfort von selbst in diesem freien christlichen Geiste an das Gesetz gebunden achten sollten. Hierin liegt schon, daß dem Blick des Jakobus es ohne Zweifel noch verborgen blieb, daß auch für die Gläubigen aus den Juden eine Zeit kommen werde, wo diese Formen ihre Bedeutung gänzlich verloren haben würden. Wir haben dafür allerdings kein bestimmtes Zeugniß, aber wir können es aus dem Eifer, mit welchem Jakobus selbst das Gesetz beobachtete und die Befolgung desselben als etwas sich von selbst verstehendes bei den Judenchristen voraussetzte, wohl schließen, daß er diesen letzteren wegen dieser Beobachtung des Gesetzes doch einen gewissen Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zuschrieb. War Jakobus allerdings fern von dem judaistischen Extrem, so gab es doch eine Auffassung des bezeichneten Verhältnisses, welche zwar mit der paulinischen nicht in Widerspruch stand, aber doch noch von derselben eigenthümlich verschieden war, nach welcher die Gläubigen aus den Juden als die Blüthe der christlichen Kirche, als der eigenthümlich bevorzugte Stamm derselben betrachtet wurden. Da er nach Apstg. 15, 20. auch die Gläubigen aus den Heiden wenigstens in Bezug auf einige Stücke in die Beobachtung des Gesetzes hineingezogen sehen möchte, so kann die Frage entstehen, ob er sich nicht der Hoffnung hingab, daß auch die heidenchristlichen Gemeinden für die Beobachtung des Gesetzes allmählig gewonnen werden könnten. Gewiß ist nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Paulus über sein Verhältniß zu Jakobus, daß er diese Beobachtung nicht zu einer Sache des Buchstabens und der Pflicht gemacht wissen wollte.

Nach seinem ganzen Entwicklungsgange war gerade Jakobus vorzugsweise berufen, eine Vermittlung zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkte zu bilden. Vermöge des Ansehns, in welchem er wegen seiner Strenge in der Beobachtung des Gesetzes auch bei den Juden stand, war er in besonderem Maße geeignet, die Empfänglichen

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 113.

aus dem jüdischen Volke in die christliche Kirche hinüberzuleiten. An seinem eigenen Beispiele sollte er zeigen, wie der Glaube an Jesus als den Messias und das Bekenntniß zu ihm nicht in einem unauflöslichen Widerspruch stehe mit der rechten Treue in der Beobachtung des Gesetzes, wie durch diesen Glauben das Gesetz nicht aufgelöst, sondern vielmehr vervollkommnet und vergeistigt werde, so daß es dieser Glaube eben sei, durch welchen der Mensch die Kraft empfange, das Gesetz hinfort aus freier Liebe zu erfüllen. Von welchen Erfolgen diese Wirksamkeit des Jakobus begleitet war, sehen wir daraus, daß, wenngleich das jüdische Volk im Großen und Ganzen sich dem Heil verschloß, doch Apstg. 21, 20. von zahlreichen Uebertritten zum Evangelium die Rede sein kann. So große Erfolge konnte nur die eigenthümliche Wirksamkeit gerade des Jakobus hervorbringen. Denn wenngleich auch Petrus die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden als seine eigenthümliche Lebensaufgabe betrachtete, so beschränkte er sich doch hierauf keineswegs so ausschließlich wie Jakobus, der über Palästina nicht hinausgekommen zu sein scheint, sondern bis an seinen Tod Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem blieb. Während Petrus schon in ein freieres Verhältniß zum Gesetz trat, glaubte Jakobus sich der Beobachtung desselben niemals entziehen zu können. Noch weniger als Petrus war Johannes geeignet, eine solche Vermittlung zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt zu bilden. Wenn wir die spätere große Wirksamkeit dieses Apostels unter den heidenchristlichen Gemeinden damit vergleichen, daß wir von größeren Erfolgen seiner Wirksamkeit unter den Juden nichts Sicheres wissen, sollen wir daraus nicht schließen, daß Johannes nach seinem ganzen Entwicklungsgang und nach seinem Lehrtropus weniger geeignet war, gerade auf die Juden zu wirken?

In dem Gesagten liegt aber erst die eine Seite der Mission, zu der Jakobus berufen war, bezeichnet. Die andere, nicht minder wichtige war, daß er eine Vermittlung zwischen dem Apostel Paulus und seiner eigenthümlichen Verkündigung und den judenchristlichen Gemeinden zu bilden bestimmt war. Zu einer solchen Vermittlung war aber kein anderer so geeignet, als gerade Jakobus, der auf der einen Seite bei den judenchristlichen Gemeinden vermöge seines Eifers in der Erfüllung des Gesetzes in dem höchsten Ansehn stand und auf der anderen doch auch zu Paulus in ein engeres Verhältniß getreten war. Diese die Gegensätze vermittelnde Stellung des Jakobus drückt sich in bezeichnender Weise in dem Vorschlag aus, der von ihm auf dem apostolischen Concil ausging. Wenn Luther in der von Neander *) angeführten Stelle in Bezug auf diesen Antrag des Jakobus sagt: „daß der heilige Geist habe Sct. Jacob ein wenig straucheln lassen", so würde dies nur dann richtig sein, wenn wir voraussetzen könnten, daß Jakobus bereits auf der Höhe der paulinischen Erkenntniß gestanden habe, was aber nicht der Fall ist. Konnte Jakobus

*) A. a. O. Thl. 1. S. 221. Anm.

auch nicht verhindern, daß ein Theil der judenchristlichen Gemeinden in schroffem Gegensatz gegen Paulus verharrte, so würde doch ohne die vermittelnde Weisheit desselben dieser Gegensatz gewiß ein viel allgemeinerer geworden sein.

---

Der Brief Jakobi. Echtheit desselben. In dem, was wir über die Person und Stellung des Jakobus in der apostolischen Kirche gesagt haben, haben wir einen Maßstab, um die Frage nach der Echtheit dieses Briefes beantworten zu können. Stimmt das, was wir nach anderweitigen sicheren Nachrichten über Jakobus gefunden haben, in ungesuchter Weise mit dem Bilde überein, das sich aus unserem Briefe in Bezug auf den Verfasser desselben ergibt, so ist damit allerdings die Echtheit desselben noch nicht außer allem Zweifel gesetzt, aber doch jedenfalls schon zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben. Auf die ungesuchte Uebereinstimmung aber, welche sich zwischen unserem Briefe und der Schilderung des Paulus und der Apostelgeschichte findet, haben wir bereits hingewiesen. Hat man die Echtheit dieses Briefes hauptsächlich bezweifelt, weil man eine solche freie Auffassung des Verhältnisses zwischen dem alten und neuen Bunde dem wirklichen Jakobus nicht zuschreiben zu dürfen glaubte, so ist dieses Urtheil nur dann berechtigt, wenn man der Schilderung des Hegesippus über Jakobus mehr Glauben zu schenken Grund hat als der Darstellung der Apostelgeschichte. Nur unter der Voraussetzung, daß diese letztere einen ungeschichtlichen Character an sich trägt, hat dieses Urtheil Geltung. — Wenn man den Brief des Jakobus für eines der Schreiben hält, welche untergeschoben sein sollen, um eine Vermittlung zwischen Paulinismus und Ebionitismus herzustellen, so verkennt man, daß unser Brief eine Auffassung der christlichen Wahrheit enthält, die mit dem ebionitischen Extrem überhaupt nichts gemein hat, daß in demselben auch ferner keineswegs zwei einander principiell entgegengesetzte Richtungen, wie Paulinismus und Ebionitismus, enthalten und nur mechanisch mit einander verbunden sind, sondern daß vielmehr dieser Brief, wie unsere Darstellung der Lehre desselben zeigen wird, eine Lehrgestalt von durchaus organischem Character ist. In demselben finden wir — und darauf beruht der kanonische Character desselben — eine in der apostolischen Zeit weit verbreitete Richtung in ihrer größesten Reinheit und zwar in einer Gestalt, in der sie zwar von dem paulinischen Lehrbegriff noch immer verschieden ist, aber mit demselben doch nicht in einem directen Widerspruch steht. Für die Echtheit dieses Briefes spricht ferner, daß der Verfasser desselben jedenfalls noch aus der Anschauung der apostolischen Zeit heraus geschrieben hat. Es tritt uns in demselben nicht nur die Erwartung der Parusie Christi als einer nahe bevorstehenden, wie wir sie nur im apostolischen Zeitalter finden, entgegen, sondern wir finden auch sonst Verhältnisse, wie sie nur dieser Zeit eigen sind (vergl. 5, 14 ff.). Ueberhaupt ist es nicht natürlich anzunehmen, daß zu einer späteren Zeit, wo schon die ent-

wickelteren apostolischen Lehrtropen des Paulus und Johannes in der Kirche allgemeineren Eingang gefunden hatten, noch ein Brief, der eine noch so unentwickelte Gestalt der Lehre enthält, entstanden wäre. Während der Inhalt desselben dem ganz eigenthümlichen Entwicklungsgang des Jakobus und seiner Stellung in der apostolischen Kirche genau entspricht, würde er in der späteren Zeit in der That als ein völliges Räthsel betrachtet werden müssen. — Was die äußeren Zeugnisse für die Echtheit dieses Briefes betrifft, so ist es eine übertriebene und unrichtige Behauptung, daß derselbe in den ersten Jahrhunderten völlig unbekannt gewesen und daß die äußere Bezeugung ganz ungenügend sei. Wenn er an Stärke der äußeren Bezeugung allerdings hinter anderen neutestamentlichen Briefen zurücksteht, so kann dies aus dem vorherrschend ethischen Character dieses an Umfang überdies nur geringen Briefes, welcher der dogmatischen Controverse weniger Ausbeute gewährte, erklärt werden, vielleicht auch daraus, daß er in der Lehre von der Rechtfertigung den paulinischen Briefen zu widerstreiten schien, jedenfalls aber trug in besonderem Maße dazu bei, daß man über den Verfasser desselben in der alten Kirche zweifelhaft war, ob derselbe zur Zahl der Apostel gehörte oder nicht. Daß unser Brief im Canon der syrischen Kirche schon ursprünglich stand, ist für die Echtheit desselben aus äußeren Gründen von der größesten Bedeutung, nicht bloß wegen des hohen Alters dieser Uebersetzung im Allgemeinen, sondern auch noch insbesondere deshalb, weil dieselbe gerade von den katholischen Briefen nur wenige aufgenommen hat. Da er in diesem Theil der alten Kirche schon so frühzeitig bekannt und angenommen war, so könnte die Frage entstehen, ob er nicht gerade an syrische Gemeinden ursprünglich gerichtet war.

Kann man in Bezug auf die Echtheit dieses Briefes, die ja auch nur wenige Bestreiter gefunden hat, nicht zweifelhaft sein, so bleibt in Bezug auf die nähere Bestimmung der Leser, an welche er gerichtet ist und der Zeit der Abfassung desselben manches Dunkle und Schwierige zurück. Wir wollen hier unserem Zwecke gemäß aus diesen Fragen nur auf dasjenige aufmerksam machen, was für das bessere Verständniß des Lehrgehaltes dieses Briefes von einiger Bedeutung ist. Was zunächst den Leserkreis desselben betrifft, so wird es nach der Ueberschrift immer am nächsten liegen, an Juden außerhalb Palästinas zu denken. Da jedoch der Verfasser nach 2, 1. bestimmt den Glauben an Christus bei seinen Lesern schon voraussetzt und wir auch keinen Versuch gemacht finden, diesen Glauben erst zu wecken und zu begründen, so kann, wenn überhaupt in ihm eine Beziehung auf noch unbekehrte Juden stattfindet, dieselbe nur sehr untergeordnet sein. Die Beziehung auf schon Gläubige ist in ihm jedenfalls die vorherrschende. Da nun öfters im neuen Testament die christliche Kirche als das wahre Israel bezeichnet wird, so würde man an die christlichen Gemeinden außerhalb Palästinas überhaupt denken, wenn nicht der Verfasser unseres Briefes in denselben einen ganz bestimmten Kreis von Lesern und ganz bestimmte Zustände derselben vor Augen hätte. Wenn es auch durch die Gal.

2, 9. bezeichnete Theilung des Gebietes zwischen den verschiedenen Aposteln noch keineswegs ausgeschlossen würde, daß sich Jakobus unter bestimmten Umständen an heidenchristliche Gemeinden gewendet hätte, so wird es doch bei einem Briefe gerade des Jakobus, der ja vorzugsweise der Apostel der Beschneidung war, immer am nächsten liegen, an judenchristliche Gemeinden zu denken, sei es auch nur an solche, welche überwiegend aus ehemaligen Juden bestanden. Und dies wird um so mehr der Fall sein, je mehr das, was sich aus unserem Brief selbst ergibt, gerade auf judenchristliche Leser paßt. Die eigenthümlichen Gebrechen dieser Gemeinden, besonders aber ihr Gewichtlegen auf den Glauben an die Einheit Gottes (2, 19.) führen auf ehemalige Juden hin, und was noch am meisten für Leser aus den von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden zu sprechen scheint, die scheinbare Beziehung auf die paulinische Rechtfertigungslehre, spricht doch genauer genommen vielmehr dagegen. Wir werden demnach annehmen, daß Jakobus von der Anschauung ausgehend, daß nur die an Christus Gläubigen das wahre Israel sind, daß die Ungläubigen sich durch ihren Unglauben selbst von dem erwählten Volk Gottes ausgeschlossen haben, unter den zwölf Stämmen in der Zerstreuung die Gläubigen aus Israel außerhalb Palästinas verstanden hat. Sie betrachtete er — und dies ist für den eigenthümlichen Lehrtropus des Jakobus und seine Stellung in der ersten christlichen Kirche characteristisch — als den Kern der christlichen Kirche, zu welchem nachher die Gläubigen aus den Heiden hinzukamen. Könnte man annehmen, daß Jakobus zugleich auch an die noch ungläubigen Juden, mit welchen jene judenchristlichen Gemeinden vielleicht noch in Synagogengemeinschaft standen, sich wende, so würde sich hieraus die auf den ersten Anblick allerdings auffallende Erscheinung erklären lassen, daß er gegen den Schluß seines Briefes hin sich auch an noch Ungläubige wendet, vorausgesetzt daß nicht die Beziehung auch dieser Abschnitte auf Leser aus den christlichen Gemeinden den Vorzug verdienen sollte. Indessen da die bezeichnete Erscheinung auch noch auf eine andere Weise erklärt werden kann und 2, 1. bei den Lesern allerdings bestimmt der Glaube an Christus vorausgesetzt wird, so wird es immer sehr zweifelhaft sein, ob er unter den zwölf Stämmen in der Zerstreuung die Juden außerhalb Palästinas überhaupt, seien dieselben nun schon Glieder der christlichen Kirche oder nicht, verstanden hat. — Was sodann die Zeit der Abfassung unseres Briefes betrifft, so steht in dieser Beziehung nur so viel fest, daß derselbe nicht in der unmittelbar ersten apostolischen Zeit verfaßt sein kann und daß wir auf der anderen Seite nicht über die apostolische Zeit hinausgehen dürfen. Für das erstere spricht, daß die ganze Organisation der Gemeinden ein längeres Bestehen derselben voraussetzen läßt, für das letztere, daß alles in unserem Briefe auf die apostolische Zeit und einen Verfasser, der noch unter den lebendigen Eindrücken dieser Zeit schrieb, hinweist. Ob nun aber derselbe der späteren apostolischen Zeit angehört oder einer der ersten neutestamentlichen Briefe ist, der noch vor dem Apostelconcil verfaßt ist, wird sich nicht mit völliger Sicherheit bestimmen lassen.

Ein sicheres Datum für die Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefes würden wir haben, wenn in dem Abschnitt 2, 14 ff. eine Beziehung auf die paulinische Rechtfertigungslehre, vielleicht auch noch bestimmter auf den Römer- und Galaterbrief stattfände. Da indessen es selbst sehr zweifelhaft ist, ob in dem, was Jakobus hier sagt, eine solche Beziehung überhaupt angenommen werden kann, so läßt sich auch hieraus die Abfassungszeit des Briefes nicht mit Sicherheit bestimmen.

---

Anordnung. Es erhellt wohl sogleich von selbst, daß wir bei unserer Darstellung der Lehre des Jakobus nicht ausgehen dürfen von der Lehre desselben von Christus, seiner Person und seinem Werke, um von einer Darstellung, die mit der Lehre von Gott beginnt, ganz zu schweigen. Bekannt ist ja, wie in unserem Briefe die Beziehung auf Christus sehr zurücktritt und wie diese auf den ersten Anblick allerdings befremdliche Erscheinung zu oft einseitigen Urtheilen über denselben Veranlassung gegeben hat. Wie nun aber auch diese Erscheinung zu erklären sein mag, so muß doch von vornherein feststehen, daß dieselbe nicht eine zufällige sein kann, sondern in der ganzen Auffassung des Jakobus von dem neuen Bunde in seinem Verhältniß zum alten ihren Grund haben muß. Und diesen inneren Zusammenhang aufzuzeigen, darauf muß unser Augenmerk bei der Darstellung der Lehre des Jakobus vorzugsweise gerichtet sein. Da Jakobus nach seinem eigenthümlichen Entwicklungsgang und seiner Stellung in der apostolischen Kirche den neuen Bund vorzugsweise in seiner Beziehung zum Gesetz des alten aufgefaßt haben muß, so werden wir auch in unserer Darstellung von der näheren Bestimmung dieser Stellung des neuen Heils zum mosaischen Gesetz nach der Lehre des Jakobus auszugehen und nachzuweisen haben, wie es in der Auffassung des betreffenden Verhältnisses bei Jakobus begründet ist, daß die Lehre von Christus in diesem Briefe desselben in einer noch so unentwickelten Gestalt enthalten ist. Wenn Schmid in seiner Darstellung der Lehre des Jakobus von dem subjectiven Christenthum nach der Auffassung desselben ausgeht und erst dann dazu übergeht näher zu bestimmen, was das Christenthum, objectiv gefaßt, dem Jakobus sei, so glauben wir doch, daß wir besser mit diesem letzteren die Darstellung beginnen und erst von hieraus zu dem ersteren übergehen werden, weil die Auffassung des subjectiven Christenthums jedenfalls selbst erst wieder durch die eigenthümliche Auffassung des Jakobus vom objectiven Christenthum bedingt ist.

---

Die Grundanschauung. Das vollkommene Gesetz. Das Wort der Wahrheit. Das Gesetz der Freiheit. Die durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Auffassung des neuen Bundes ist die eines neuen vollkommenen Gesetzes. Daß Jakobus den

neuen Bund vorherrschend unter dem Gesichtspunkt eines Gesetzes betrachtet, geht daraus hervor, daß er überall da, wo er denselben von seiner objectiven Seite auffaßt, ihn mit dem Namen eines Gesetzes bezeichnet (1, 25.; 2, 8. 9. 10. 12.; 4, 11.). Es geht dies besonders auch daraus hervor, daß der Brief meist nur sittliche Vorschriften enthält, was aber bestimmt auf die bezeichnete Auffassung des neuen Bundes als eines sittlichen Gesetzes hinführt und nur in ihr seine Erklärung findet. Es wird dies ferner auch dadurch bestätigt, daß Jakobus gerade auf die Werke überall das größeste Gewicht legt. Sind auch die Werke nach ihm nicht von dem Glauben getrennt zu denken, ist es auch der Glaube, welcher die Werke erst aus sich erzeugt, so fällt doch der Schwerpunkt der Betrachtung nicht auf diesen selbst, sondern auf die Frucht desselben, die Werke. Auch daraus, daß bei ihm der mit dem Begriff des Gesetzes so eng zusammenhängende Begriff des Gerichtes sehr hervortritt, daß er gemäß seiner Anschauung von dem neuen Bunde als einem Gesetz Gott als Gesetzgeber und Richter bezeichnet (4, 12.), können wir schließen, daß die Grundanschauung des Lehrbegriffs des Jakobus von uns richtig bestimmt worden ist. Das Gesetz bezeichnet Jakobus auch als λόγος, näher noch als λόγος ἀληθείας, λόγος ἔμφυτος (1, 18. 21. 22.). Daß λόγος bei ihm nicht die Bezeichnung der Kunde von Christus, seiner Erscheinung und seinem Werk ist, läßt sich allerdings daraus noch nicht mit Sicherheit erweisen, daß diese Seite überhaupt in unserem Briefe nicht entwickelt ist, wohl aber daraus, daß 1, 22. von einem Thun des Wortes in der ganz gleichen Weise wie von einem Thun des Gesetzes die Rede ist. Gegen diese Auffassung spricht auch nicht, daß 1, 18. demselben eine wiedergebärende Kraft zugeschrieben wird. Dies würde nur dann mit Recht befremden, wenn es von dem Gesetz des alten Bundes ausgesagt wäre, was aber nicht der Fall ist und durch die nähere Bezeichnung des λόγος als des λόγος ἀληθείας ausgeschlossen wird.

Wäre nun das Gesetz, von welchem Jakobus spricht, mit dem Gesetz des alten Bundes noch ganz identisch, so würde man mit Recht unserem Briefe den eigenthümlich christlichen Character abgesprochen haben. Allerdings würden wir uns dann in ihm noch ganz auf dem alttestamentlichen Standpunkte befinden. Es würde hierin auch nichts Wesentliches geändert werden, wenn die Vollkommenheit des neuen Gesetzes nach Jakobus nur darin bestände, daß dasselbe mit einigen neuen Vorschriften bereichert wäre, daß etwa, während das mosaische Gesetz nur den falschen Eid verbietet, im neuen Gesetz der Eid überhaupt verworfen wäre. Immer würde doch dadurch der alttestamentliche Standpunkt noch nicht wesentlich überschritten sein. Indessen wenn Jakobus, das Heil von seiner subjectiven Seite auffassend, die Werke als ein Erzeugniß des Glaubens, wenn er den neuen Wandel als einen Ausfluß der in der Wiedergeburt in den Menschen eingesenkten göttlichen Kräfte betrachtet, so können wir schon daraus schließen, daß er auch, das Heil von seiner objectiven Seite betrachtend, einen bestimmten Unterschied desselben von dem Gesetz des alten Bundes

angenommen haben wird. Bezeichnet Jakobus den neuen Bund als ein Gesetz, so hebt er allerdings damit gerade diejenige Seite desselben hervor, nach welcher er dem Gesetz des alten Bundes sehr eng verwandt ist. Daß er jedoch neben dieser Einheit keineswegs den Unterschied zwischen beiden Offenbarungen Gottes verkennt, geht mit Sicherheit aus den näheren Bestimmungen hervor, durch welche er das Gesetz des neuen Bundes von dem des alten unterscheidet.

Im Allgemeinen bezeichnet Jakobus das Gesetz des neuen Bundes als das vollkommene Gesetz (1, 25.). Es liegt hierin ein bestimmter Gegensatz zu einem Gesetz, welches der Vollendung noch bedurfte. Und welches Gesetz könnte dies anders sein als das Gesetz des alten Bundes? Nennt auch Jakobus das mosaische Gesetz nicht ausdrücklich das unvollkommene Gesetz, so liegt dieses letztere doch bestimmt in jener Bezeichnung des neuen Gesetzes als des vollkommenen. Und wenn er auch nicht ausdrücklich nachweist, worin nun diese Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes bestand, so läßt sich dies doch aus den Bezeichnungen, welche die Vollkommenheit des neuen Gesetzes näher bestimmen, mit Sicherheit entnehmen.

Die erste derselben ist die Bezeichnung des neuen Gesetzes als des Wortes der Wahrheit (1, 18.). Hierin liegt, daß das mosaische Gesetz nicht in dem vollkommenen Sinne, wie dies von dem Gesetz des neuen Bundes gilt, als das Wort der Wahrheit betrachtet werden kann. Worin nun in dieser Beziehung die Vollkommenheit des neuen Gesetzes besteht, ist von Jakobus nicht näher bezeichnet worden. Aber aus der Vergleichung unseres Briefes mit der Bergpredigt, mit welcher der Lehrbegriff desselben die unverkennbarste Verwandtschaft hat, so wie aus der näheren Characteristik des neuen Gesetzes, wie sie derselbe enthält, läßt sich dies leicht bestimmen. Ohne Zweifel besteht diese Vollkommenheit des neuen Gesetzes, nach dieser Seite hin betrachtet, darin, daß in ihm nicht mehr bloß überwiegend die That, sondern auch schon die innerste Gesinnung des Menschen normirt wird, daß dieses Gesetz vor allem diese letztere in Anspruch nimmt.

Die Vollkommenheit des neuen Gesetzes wird von Jakobus ferner darin gefunden, daß in ihm das Gesetz des alten Bundes zu einem Gesetz der Freiheit erhoben worden ist (1, 25.). Denn wenn auch das mosaische Gesetz nicht ausdrücklich von Jakobus genannt und als ein einer solchen Vervollkommnung noch bedürftiges bestimmt bezeichnet wird, so kann doch auch hier kein Zweifel sein, daß Jakobus dasselbe im Auge hat. Dem neuen Gesetz, dem Gesetz der Freiheit steht also ein Gesetz der Unfreiheit und der Knechtschaft gegenüber. Unter diesem letzteren werden wir nur ein solches Gesetz verstehen können, welches die Befolgung des göttlichen Willens erzwingt, ohne daß der menschliche Wille mit dem göttlichen lebendig geeinigt wäre, welches also nicht aus freier Liebe erfüllt werden kann. Das Gesetz der Freiheit dagegen ist ein solches, welches sich nicht mit einer nur äußerlichen Erfüllung begnügt, sondern aus freier Liebe erfüllt sein will.

Diese Vollkommenheit des neuen Gesetzes besteht nun aber nicht

bloß darin, daß es eine Erfüllung aus freier Liebe von dem Menschen fordert, sondern vor allem auch darin, daß es dem Menschen auch die Kraft verleiht, das, was es fordert, zu erfüllen, es ihm also möglich macht, hinfort den göttlichen Willen in freiem Gehorsam zu erfüllen. Erst hierdurch wird der äußerlich gesetzliche Standpunkt des alten Bundes bestimmt überschritten. Würde das neue Gesetz dem Menschen nur den göttlichen Willen seinem ganzen Umfang nach enthüllen, so würde doch damit noch keineswegs die Kluft zwischen dem menschlichen Willen und dem göttlichen Gesetz wirklich aufgehoben, eben damit aber der gesetzliche Standpunkt des alten Bundes noch nicht überschritten sein. Dies geschieht erst, indem nun auch diese Kluft, welche das mosaische Gesetz wohl anzuzeigen, aber nicht auszufüllen vermochte, wirklich ausgefüllt wird. Daß nun hierin die Vollkommenheit des neuen Gesetzes vor dem alten nach Jakobus wirklich besteht, geht daraus hervor, daß nach 1, 18. dem neuen Gesetz eine den Menschen vom innersten Grunde aus wiedergebärende Kraft zugeschrieben wird, daß dasselbe nach Vs. 21. die Macht hat, das Heil des Menschen zu bewirken, womit übereinstimmt, daß an dieser Stelle das Wort der Wahrheit auch als ein λόγος ἔμφυτος bezeichnet wird, d. h. ein solcher, der dem Menschen nicht, wie das Gesetz des alten Bundes äußerlich und fremd gegenüberstehen bleibt, sondern tief in das Innerste des Menschen eingesenkt ist. Während das mosaische Gesetz den göttlichen Willen dem Menschen nur anzeigt, wohnt dem neuen Gesetz auch die Kraft ein, das, was es von dem Menschen fordert, auch in demselben zu verwirklichen. Und dies ist der Punkt, von welchem aus die Bezeichnung des neuen Bundes als eines Gesetzes überhaupt als eine dem innersten Wesen desselben nicht mehr ganz entsprechende erscheint, insofern die nähere Bezeichnung desselben als des Gesetzes der Freiheit schon über den gesetzlichen Standpunkt überhaupt hinausführt und den neuen Bund als ein neues göttliches Leben erscheinen läßt.

Liegt nun in der Bezeichnung des neuen Bundes als des Gesetzes der Freiheit auch bezeichnet, daß die Gläubigen hinfort nicht mehr an den rituellen Theil des mosaischen Gesetzes gebunden seien? Allerdings zunächst und unmittelbar nicht. Wird durch dieses Prädikat das neue Gesetz als ein solches bezeichnet, welches eine Erfüllung aus freier Liebe fordert und dem Menschen auch zu einer solchen die Kraft verleiht, so könnte ja nach der Anschauung des Jakobus dies so verstanden werden, daß der Mensch nun auch die Kraft empfängt, diesen rituellen Theil nicht mehr bloß aus Zwang, sondern willig und aus freier Liebe zu erfüllen. Auffallend könnte hierbei nur erscheinen, daß Jakobus, der doch in der Beobachtung auch dieses Theiles des Gesetzes eine so große Strenge bewies, in unserem Briefe denselben nirgends ausdrücklich erwähnt, sondern überall nur den ethischen Theil im Auge hat. Dies könnte man indessen daraus erklären, daß er bei den Gemeinden, an welche dieser Brief gerichtet ist, eine Beobachtung dieses Theiles des Gesetzes voraussetzen konnte, es also für sie einer neuen Einschärfung desselben nicht

bedurfte. Indessen läßt sich doch aus unserem Briefe leicht nachweisen, daß Jakobus der Beobachtung dieses rituellen Theiles eine den Menschen vor Gott rechtfertigende Bedeutung keineswegs zugeschrieben haben kann, daß er also jedenfalls nur eine Befolgung nicht aus Pflicht, sondern aus freier Pietät gegen das Gesetz von seinen Lesern erwartet haben wird. Wenn Jakobus die Rechtfertigung des Menschen vor Gott in unserem Briefe durch den Glauben und die Werke bedingt sein läßt, diese Werke ihm aber überall die Werke der Liebe und nicht jene äußerlich gesetzlichen Werke sind, so folgt doch daraus, daß er durch diese letzteren keineswegs die Rechtfertigung des Menschen vor Gott bedingt dachte. Wie genau dies entspricht demjenigen, was wir über die Stellung des Jakobus zum mosaischen Gesetz aus den paulinischen Briefen und aus der Apostelgeschichte gefunden haben, erhellt leicht. Als das Gesetz der Freiheit könnte hiernach das Gesetz des neuen Bundes von Jakobus auch in dem Sinne bezeichnet worden sein, als dasselbe nicht, wie das des alten, die Erfüllung des rituellen Theiles vorschreibt, und dem Menschen zur Pflicht macht, sondern dieselbe dem Gewissen des einzelnen Gläubigen anheimgibt.

---

*Christus der Vollender des Gesetzes, der Herr der Herrlichkeit.* Es entsteht jetzt die Frage, durch wen nach Jakobus das Gesetz der Knechtschaft zu einem Gesetz der Freiheit erhoben worden ist. Jakobus bezeichnet dies nicht ausdrücklich, wir können es aber aus seinem Briefe leicht schließen. Da er neben dem Gesetz der Freiheit und der durch dasselbe im Menschen bewirkten Wiedergeburt auch den Glauben an Christus als den Herrn der Herrlichkeit bei seinen Lesern bestimmt voraussetzt (2, 1.), so werden wir gewiß nicht irren, wenn wir annehmen, daß nach Jakobus durch *Christus das Gesetz des alten Bundes zu dem vollkommenen Gesetz erhoben ist.* Diejenigen, welche unserem Briefe den christlichen Character abzusprechen geneigt waren, haben dieses Urtheil immer besonders darauf gegründet, daß in demselben Christus nur so selten erwähnt werde. Genauer betrachtet folgt indessen hieraus nur, daß die Lehre von Christus bei Jakobus in einer noch mehr unentwickelten Gestalt gefunden wird, nicht aber, daß wir uns noch ganz auf dem Boden einer alttestamentlichen Sittlichkeit befinden. — In der Lehre des Jakobus von Christus müssen wir nun unterscheiden, was derselbe ausdrücklich von ihm aussagt, und das, was wir aus der übrigen Lehre desselben, namentlich der Lehre vom vollkommenen Gesetz mit Sicherheit schließen können. Das, was Jakobus ausdrücklich von Christus lehrt, ist auf weniges beschränkt. Nur das *königliche Amt Christi* wird in diesem Briefe bestimmt hervorgehoben. Christus ist nach 2, 1. nach seiner Erhöhung zum Vater der Herr der Herrlichkeit, und als solcher nimmt er Theil an der ganzen Fülle der göttlichen Herrlichkeit und Macht, wie sie nur Gott eigen ist. Er ist nach Jakobus der Herr (5, 8.) in einem Sinne, wie dies sonst nur

noch von Gott nach Jakobus gilt. Auf diese Theilnahme Christi an göttlicher Macht und Herrlichkeit weist er in characteristischer Weise gleich im Anfang seines Briefes hin, wenn er hier Gott und den Herrn Jesus Christus unmittelbar zusammenstellt. Wie nun Christus der Herr ist in einem Sinne, wie sonst nur Gott dieses Prädikat beigelegt werden kann, so ist er auch nach 5, 9. der Richter, wie nur Gott nach Jakobus als Richter bezeichnet werden darf (vergl. 4, 12.). Auch diese Bezeichnung Christi als des Richters hat den ungetheilten Besitz der göttlichen Herrlichkeit und Macht von Seiten Christi zu ihrer Voraussetzung. Beide Prädikate, die Bezeichnung Christi als des Herrn und die als des Richters, hängen eng unter sich zusammen.

In diesen wenigen, aber bedeutungsvollen Zügen ist alles enthalten, was Jakobus über Christus ausdrücklich lehrt. Es bezieht sich, was er in seinem Briefe darüber sagt, alles auf den Zustand Christi nach seiner Erhebung zu Gott. Aber es erhellt doch auch schon aus diesem Wenigen auf der einen Seite die hohe Anschauung des Jakobus von Christus, sodann geht auf der anderen Seite auch namentlich aus der unmittelbaren Zusammenstellung Christi und Gottes (1, 1.) hervor, daß auch dem Gottesbegriff des Jakobus die eigenthümlich christlich-religiöse Bestimmtheit nicht ganz fehlt. Allerdings tritt dies in unserem Briefe in Vergleich zu den entwickelteren apostolischen Lehrtropen sehr zurück. Die Lehre des Jakobus bewegt sich vorherrschend bis auf den alttestamentlichen Gottesnamen (5, 4.) noch auf dem Boden des alten Testaments. Daß Gott als der heilige und gerechte, von dem keinerlei Reizung zur Sünde ausgehen kann, bezeichnet wird, enthält nichts, was nicht auch schon im alten Testament bestimmt gelehrt wäre. Wohl aber geht über dieses letztere jene enge Beziehung hinaus, in welche Christus zu Gott gestellt wird, und sodann auch die weitere, in welche Jakobus Gott zu der durch das Wort der Wahrheit vermittelten Neugeburt setzt (1, 18.). Da dieses letztere ein eigenthümlich christlich-religiöser Begriff ist, so empfängt eben damit schon der Gottesbegriff des Jakobus eine bestimmt christlich-religiöse Färbung.

Was Jakobus ausdrücklich von Christus lehrt, können wir aber noch ergänzen durch dasjenige, was, wenn es auch nicht bestimmt von ihm ausgesprochen ist, doch aus der übrigen Lehre seines Briefes mit Nothwendigkeit folgt. Wenn Jakobus Christus 5, 8. als den Richter bezeichnet, die richterliche Thätigkeit aber nach 4, 12. nur von dem, von welchem auch das Gesetz selbst ausgegangen ist, ausgeübt werden kann, so können wir schon hieraus schließen, daß nach der Anschauung des Jakobus eben Christus es ist, auf welchen das vollkommene Gesetz, das Gesetz der Freiheit zurückgeführt werden muß, ja es hängt das Gewicht, welches auf diese richterliche Thätigkeit Christi gelegt wird, eng damit zusammen, daß Jakobus Christus vorherrschend als den Urheber eines neuen Gesetzes betrachtet. Insofern nun aber in dem Begriff des vollkommenen Gesetzes zwei Momente liegen, das eine, daß durch dieses Gesetz als des Wortes der Wahrheit der göttliche Wille seinem ganzen Umfange nach und in seiner ganzen Tiefe dem Menschen zum Bewußtsein gebracht worden ist, das andere, daß das-

selbe von dem Menschen nicht bloß eine Erfüllung aus freier Liebe fordert, sondern ihm auch die Kraft dazu verleiht, muß auch nach Jakobus Christo eine diese beiden Seiten umfassende Thätigkeit zugeschrieben werden. Nach der ersteren würde er als der vollkommene Lehrer der göttlichen Wahrheit betrachtet werden müssen. Daß Jakobus, wenn es auch nicht ausdrücklich von ihm bezeichnet ist, Christus wirklich unter diesem Gesichtspunkt auffaßt, geht wohl schon daraus hervor, daß er in seinem Briefe häufig auf bestimmte Worte Christi, namentlich auf solche, wie sie in der Bergpredigt aufbewahrt sind, anspielt. Die nothwendige Voraussetzung für diese Seite der Thätigkeit Christi ist, daß Christus selbst den göttlichen Willen seinem ganzen Umfange nach erfüllt hat, was zwar auch nirgends von Jakobus ausdrücklich hervorgehoben wird, aber doch schon in der Bezeichnung Christi als des Richters bestimmt enthalten ist. Nach der anderen Seite hin muß Jakobus nothwendig noch eine höhere Anschauung von Christus als die eines bloßen Lehrers der göttlichen Wahrheit gehabt haben. Wird dem vollkommenen Gesetz 1, 18. eine wiedergebärende Kraft zugeschrieben, hat es aber diese Kraft doch erst durch den Glauben an Christus, so kann Christus nicht bloß den göttlichen Willen in vollkommener Weise offenbart haben, sondern es muß auch von ihm die Kraft zu einer Erfüllung desselben im Geiste des Gesetzes der Freiheit ausgegangen sein.

So ist es also, wenn wir das bisher Gesagte zusammenfassen, das prophetische und das königliche Amt Christi, welches in der Lehre des Jakobus bestimmt hervortritt. Dagegen finden wir das hohepriesterliche Amt Christi weder ausdrücklich wie das königliche hervorgehoben, noch führt uns auch die übrige Lehre des Briefes, namentlich die Grundanschauung desselben vom neuen Bunde als dem neuen Gesetz so bestimmt auf dasselbe hin, wie dies in Bezug auf das prophetische Amt Christi der Fall ist. Diese Erscheinung hat auf den ersten Anblick etwas sehr Auffallendes. Sie kann auch nicht daraus allein erklärt werden, daß Jakobus diese Seite des Werkes Christi und die Bedeutung derselben bei seinen Lesern schon als bekannt voraussetzen konnte. Denn würde nicht dasselbe auch von dem königlichen Amt Christi gesagt werden können? Noch weniger findet sie darin ihre genügende Erklärung, daß es in diesem Briefe an einer besonderen Veranlassung fehlte, diese Seite des Werkes Christi bestimmt hervorzuheben. Vielmehr kann der Grund derselben nur in einem gerade nach dieser Seite hin noch sehr unentwickelten Lehrtropus gesucht werden, was aber wieder genau zusammenhängt mit der Grundanschauung unseres Briefes als eines neuen Gesetzes. Schon die Strenge des Jakobus in der Beobachtung des Gesetzes läßt uns schließen, daß ihm die Bedeutung gerade dieser Seite des Werkes Christi noch nicht so erschlossen gewesen sein kann, als dies schon bei Petrus der Fall ist. Allerdings steht das, was die übrigen Apostel in dieser Beziehung lehren, keineswegs mit der Lehre des Jakobus vom neuen Bunde als einem neuen Gesetz in Widerspruch. Ja es läßt sich auch zeigen, wie Jakobus gerade von dieser Auffassung aus auf die bezeichnete Seite des

Werkes Christi nothwendig hätte hingeführt werden müssen. Wäre er näher darauf eingegangen, was eine solche Gesetzeserfüllung aus freier Liebe, wie sie das neue Gesetz fordert, voraussetzt, so würde er auf diesem Wege gefunden haben, daß, ehe der Mensch den göttlichen Willen im Geiste des neuen Gesetzes zu erfüllen vermag, nothwendig zuvor die Kluft aufgehoben sein muß, welche den Menschen in dem gegenwärtigen Zustande von Gott scheidet, welche auch von Jakobus keineswegs geleugnet, sondern bestimmt anerkannt wird. Aber eben diese Seite finden wir bei Jakobus noch unentwickelt. Er spricht 5, 15. auch von Sündenvergebung, aber doch in einer mehr alttestamentlichen Weise, ohne dieselbe in eine Beziehung zu der durch den Tod Christi bewirkten Vergebung der Sünden zu setzen. Er ist sich bewußt, in der durch das Gesetz der Freiheit vermittelten Wiedergeburt ein neues göttliches Leben empfangen zu haben, aber wie, ehe dieses Leben im Menschen entstehen konnte, erst die Schuld des alten Lebens erlassen werden mußte und wie dies gerade durch den Tod Christi bewirkt worden ist, darauf geht er nicht näher ein. Wir schließen daraus keineswegs, daß die Bedeutung dieses Todes ihm noch ganz verschlossen gewesen sei, wohl aber hängt es mit der Grundanschauung unseres Briefes eng zusammen, daß ihm die Bedeutung dieser Seite des Werkes Christi noch verhältnißmäßig weniger enthüllt war.

---

D i e S ü n d e u n d d a s G e s e t z. Es ist, wie wie sahen, zwar von Jakobus nicht bestimmt ausgesprochen, aber es liegt doch in seiner Auffassung des neuen Bundes als des vollkommenen Gesetzes, daß das mosaische Gesetz noch einer Vollendung bedurfte, weil auf dem Standpunkt dieses Gesetzes der Wille Gottes dem Menschen immer ein fremder blieb. Es weist uns dies auf einen Zustand des menschlichen Geschlechts nach der Anschauung des Jakobus hin, der nicht als ein normaler betrachtet werden kann, den Zustand d e r S ü n d e und d e s T o d e s, in welchem es eben begründet ist, daß das heilige Gesetz Gottes dem Menschen ein fremdes, ein Gesetz der Knechtschaft bleibt. Zeigt sich auch unter der Voraussetzung dieses Zustandes die Unvollkommenheit des Gesetzes des alten Bundes darin, daß es diesen Zustand nicht aufzuheben vermochte, so liegt doch der nächste Grund dessen, daß durch die Werke dieses alten Gesetzes der Mensch nicht vor Gott gerechtfertigt werden kann, darin, daß in dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur der menschliche Wille dem göttlichen Gesetz widerstrebt. Die Sünde ist nach Jakobus eine so tief in die menschliche Natur eingewurzelte, daß sie auch in dem schon wiedergeborenen Leben sich noch immerfort wirksam erzeigt (3, 2.). Dieser Zustand der Sünde und des Todes ist ein allgemeiner, wie dies daraus hervorgeht, daß in der eben bezeichneten Stelle eben alle ohne Unterschied als der Macht derselben unterworfen bezeichnet werden und daraus, daß nach 1, 18. es für alle der durch das Wort der Wahrheit vermittelten Neugeburt bedarf. Ist die Sünde nach Jakobus und

der biblischen Lehre überhaupt als der bestimmte Widerspruch des menschlichen Willens gegen den göttlichen, wie er im Gesetz sich darstellt, zu betrachten, so kann auch von einer Verursachung derselben durch Gott, den Urheber des Gesetzes, in keiner Weise die Rede sein (1, 13 ff.). Vorzugsweise aber hebt Jakobus, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, die mit der Sünde verbundene persönliche Schuld des Sünders hervor, urgirt gerade dies mit dem größesten Nachdruck, wie der individuelle Mensch die freie Causalität der Sünde sei (1, 14 f.). Es hängt nun mit der ganzen Richtung des Lehrbegriffs des Jakobus auf's engste zusammen, daß er vorzugsweise die einzelne bewußte Uebertretung des göttlichen Gesetzes in einer bestimmten Thatsünde, weniger den den einzelnen Thatsünden zu Grunde liegenden sündigen habitus hervorhebt. Wie in dem christlichen Leben der Schwerpunkt jedenfalls auf die einzelnen Erweisungen desselben in einzelnen Werken fällt, wie er zwar die gemeinsame Wurzel, aus der die Werke hervorgehen, keineswegs verkennt, aber doch viel weniger hervorhebt, ebenso fällt in seiner Lehre von der Sünde ein weit größeres Gewicht auf die Thatsünden, als auf den denselben zu Grunde liegenden sündigen Zustand. Es geht dies mit Sicherheit daraus hervor, daß *ἁμαρτία* bei ihm immer nur die einzelne bestimmte Uebertretung des göttlichen Gesetzes durch die That bezeichnet (1, 15.; 2, 9.; 5, 15.), daß er auf den den Thatsünden zu Grunde liegenden bösen Hang nicht näher eingeht. Sollen wir hieraus schließen, daß er die Begierde als etwas noch sittlich Indifferentes, das erst durch die Einwilligung des menschlichen Willens zur Sünde werde, betrachtet habe? Dies ist schon von vornherein nach dem tiefen und ernsten Begriff von der Sünde, der diesem Brief eigen ist, nicht wahrscheinlich. Es wird aber auch bestimmt dadurch ausgeschlossen, daß Jakobus 1, 13. und 14 f. einander entgegensetzen will das, was von Gott, dem Urheber des Gesetzes, ausgeht — und dies kann nur das Gute, dem Gesetz Gemäße sein — und das, was vom Menschen ausgeht — und dies ist das Unreine, dem Gesetz Widersprechende. Als das erste Glied der sündigen Entwicklung aber, die mit dem Tode des Menschen zu ihrem Abschluß kommt, bezeichnet er die Begierde, welche nach diesem Gegensatz und weil von ihr fortwährende Reizungen zur Uebertretung des Gesetzes ausgehen, doch unmöglich als etwas selbst noch sittlich Indifferentes betrachtet werden kann. Er setzt dieselbe als eine im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechts überall vorhandene voraus, ohne über den Ursprung derselben im Menschen einen Aufschluß zu geben. Von ihr gehen fortwährende Reizungen zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes im Menschen aus, aber wie groß auch die Macht dieser bösen Begierde nach Jakobus gedacht werden mag, immer wird doch Vs. 14 f. bestimmt vorausgesetzt, daß der Mensch auch im gegenwärtigen Zustande der Sünde nicht gezwungen ist, in dieselbe einzuwilligen. Vielmehr beruht das hier Gesagte auf der Voraussetzung,

*) A. a. O. Thl. 2. S. 119.

daß ihm die Freiheit geblieben ist, derselben Widerstand zu leisten. Willigt aber der menschliche Wille, der Vs. 15. als das erzeugende Princip gedacht ist, in die böse Lust ein, so entsteht dann die bewußte einzelne Uebertretung des Gesetzes, die den Tod zur unmittelbaren Folge hat und eben nach dem Gesagten das gemeinsame Erzeugniß der Lust und des menschlichen Willens ist. Wenn nun auch Jakobus vorzugsweise diese einzelnen Uebertretungen des göttlichen Gesetzes, in denen die im Menschen vorhandene böse Begierde zur Erscheinung kommt, hervorhebt, so dürfen wir doch daraus nicht schließen, daß ihm die Sünde nur in ihnen bestanden habe, daß ihm die Idee eines allen einzelnen Thatsünden zu Grunde liegenden sündigen habitus völlig fremd gewesen sei. Daß dieses letztere nicht der Fall ist, geht schon aus der Idee der Wiedergeburt hervor, in der ja eine principielle Erneuerung des ganzen inneren Lebens bezeichnet ist. — Als die unmittelbare Folge der Sünde, die Gott in seinem heiligen Gesetz unzertrennlich mit ihr verknüpft hat, bezeichnet Jakobus 1, 15. den Tod. Was Jakobus unter dem Begriff des Todes versteht, erörtert er selbst nicht ausdrücklich, vielmehr setzt er denselben bei seinen Lesern als bereits bekannt voraus. Wenn wir die Stellen, an welchen bei Jakobus der Begriff des Todes vorkommt, näher in's Auge fassen (1, 15.; 5, 20.), so werden wir allerdings keinen bestimmten Grund haben, an der ersteren das Moment des physischen Verderbens, des leiblichen Todes ganz auszuschließen, aber vorherrschend ist doch auch an dieser Stelle jedenfalls der des sittlichen Verderbens, mit welchem das Gefühl einer unseligen Entzweiung und Zerrissenheit immer in einem gewissen Grade verbunden sein wird. Daß nun aber nach 1, 15. dieser Zustand erst dann eintritt, wenn die böse Lust in einer einzelnen Uebertretung des Gesetzes auch zur äußeren Erscheinung gekommen ist, zeigt wieder, welches Gewicht Jakobus gerade auf die Thatsünde legt.

---

Die Wiedergeburt. Das, was nach Jakobus das vollkommene Gesetz von dem Gesetz des alten Bundes bestimmt unterscheidet, besteht darin, daß ihm die Kraft einwohnt, eine völlige Erneuerung des inneren sittlichen Zustandes des Menschen zu bewirken (1, 18.). Zwar weist Jakobus nur an dieser einen Stelle auf diese durch das Wort der Wahrheit vermittelte Neugeburt hin, aber daraus darf man keineswegs schließen, daß diese Idee aus einem ganz anderen Ideenkreise stamme und nur äußerlich mit den übrigen Ideen des Briefes verbunden worden sei. Vielmehr weist die Lehre des Jakobus von dem Gesetz der Freiheit im Zusammenhang mit seiner Lehre von dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts nothwendig auf diese Idee der Wiedergeburt hin. Um das Gesetz aus freier Liebe erfüllen zu können, bedarf es für den von der bösen Begierde immerfort zur Uebertretung desselben verlockten Menschen einer solchen principiellen Erneuerung des ganzen inneren Lebens. Daß nun aber nur an ei-

ner Stelle Jakobus diese Thatsache ausdrücklich hervorhebt, ist aus derselben eigenthümlichen Richtung des Lehrbegriffs desselben zu erklären, nach welcher er mehr die Thatsünde, als den allen einzelnen Sünden zu Grunde liegenden bösen Hang, mehr die Werke des neuen Lebens als den Glauben hervorhebt. Unter der Wiedergeburt aber versteht Jakobus nicht eine völlige Entsündigung des ganzen Lebens. Auch in den schon Wiedergeborenen ist nach 3, 2. die Macht der Sünde noch nicht völlig vernichtet. Auch die Gläubigen bedürfen nach 2, 13. noch des göttlichen Erbarmens, für welches sie sich durch das von ihnen gegen die Brüder geübte Erbarmen befähigen. Zwar setzt Jakobus überall voraus, daß ihnen die Kraft verliehen ist, das Gesetz wirklich und zwar aus freier Liebe erfüllen zu können. Das vollkommene Werk, wie es das vollkommene Gesetz fordert, soll von den Gläubigen und zwar von allen ohne Unterschied vollbracht werden. Ein jeder der Gläubigen soll als der vollkommene Mann, der die vom Gesetz erforderte Gerechtigkeit wirklich leistet, dastehen (3, 2.). Damit aber ist die Gesetzeserfüllung der Gläubigen im gegenwärtigen Leben noch nicht als eine absolute bezeichnet. Ist hiernach die Neugeburt nicht als eine völlige Entsündigung des Lebens zu betrachten, so werden wir sie vielmehr als diejenige Thatsache zu bezeichnen haben, durch welche die in dem Menschen vorhandene böse Begierde wenn auch nicht völlig vernichtet, so doch ihrer Macht beraubt wird, so daß eine Erfüllung des göttlichen Willens, wie sie das vollkommene Gesetz fordert, den Gläubigen dadurch möglich wird. Durch sie wird das nach 3, 9. auch im Zustande der Sünde noch vorhandene, aber durch die Sünde verdunkelte Ebenbild Gottes im Menschen wieder hergestellt. Die Kraft aber zu dieser Erneuerung des ganzen inneren Lebens liegt nach 1, 18. nicht in dem natürlichen Leben selbst, sondern nur in Gottes gnädigem Willen. Dadurch, daß die Wiedergeburt hier auf den göttlichen Willen zurückgeführt wird, wird, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, das ganze christliche Leben primitiv als Erzeugniß Gottes dargestellt. Das neue Leben selbst wird von Jakobus in eine bestimmte Beziehung zur Wiedergeburt gesetzt. Es geht dies schon daraus hervor, daß er die Werke als Ausfluß des Glaubens betrachtet. Bestimmt aber ist 1, 19. der neue Wandel als aus der Wiedergeburt unmittelbar hervorgehend gedacht.

Wenn man unserem Briefe bisweilen den eigenthümlich christlichen Character abgesprochen hat, so gründete sich dieses Urtheil wohl besonders auch darauf, daß in ihm das sittliche Leben in keine bestimmte Beziehung zu den eigenthümlich christlich-religiösen Ideen gesetzt werde, daß diese Beziehung wenigstens eine sehr lose und allgemeine sei. Hieraus meinte man schließen zu müssen, daß wir uns in diesem Briefe noch ganz auf dem Boden der alttestamentlichen Ethik befänden. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß die Beziehung des sittlichen Lebens zu den eigenthümlich christlich-religiösen Ideen in diesem Briefe

*) A. a. O. Thl. 2. S. 125.

viel weniger bestimmt hervorgehoben wird, als dies in den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen der Fall ist. Es sind überwiegend allgemein religiöse Motive, wie sie auch schon auf dem Boden des alten Testaments gegeben werden konnten, durch welche die sittlichen Ermahnungen begründet werden. Indessen bedarf doch das eben bezeichnete Urtheil sehr der Beschränkung. Wenn z. B. 5, 7. die Ermahnung zur Standhaftigkeit unter den Leiden durch eine eigenthümlich christliche Idee, die Idee der Wiederkunft Christi begründet, wenn 2, 5. der Reichthum der Armen am Glauben als das Motiv der Liebe zu den Brüdern bezeichnet wird, so können wir schon hieraus sehen, daß auch nach Jakobus das sittliche Leben in einer sehr engen Beziehung zu den christlich-religiösen Ideen steht. Am bestimmtesten geht dies aber aus dem oben bezeichneten Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt und dem neuen sittlichen Leben hervor.

Der Glaube und die Wiedergeburt. In welchem Verhältniß der Glaube nach Jakobus zur Wiedergeburt steht, ist von ihm selbst nicht ausdrücklich bezeichnet. Daß ein inneres Verhältniß zwischen ihnen wirklich stattfindet, ist gewiß von vornherein anzunehmen. Am richtigsten werden wir dieses Verhältniß wohl dahin bestimmen, daß erst durch den Glauben an Christus als den Herrn der Herrlichkeit (2, 1.) das neue Gesetz die ihm von Jakobus zugeschriebene Kraft empfängt, die Wiedergeburt im Menschen zu bewirken. Wenn nach 1, 18. das neue Gesetz eine den Menschen vom innersten Grunde seines Lebens umwandelnde Kraft hat, nach 1, 3 f. aber der Glaube das neue sittliche Leben aus sich erzeugt, so folgt, daß das Wort der Wahrheit eben im Glauben vom Menschen aufgenommen sein will, wenn es diese 1, 18. bezeichnete Wirkung hervorbringen soll. Den Begriff des Glaubens und das Verhältniß des Glaubens zu den Werken werden wir daher zunächst zu bestimmen haben. Erst wenn wir dies näher bestimmt haben, werden wir dann auch die Frage beantworten können, in welchem Verhältniß nach Jakobus der Glaube und die Werke zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott stehen, ob eines dieser beiden schon oder erst beide in ihrer Vereinigung diese zu bewirken vermögen.

Wer die paulinischen Briefe mit dem Briefe des Jakobus vergleicht, wird es auffallend finden, daß in dem letzteren der Begriff des Glaubens so sehr zurücktritt, daß mit Ausnahme des polemischen Abschnitts 2, 14 ff. der Glaube nur selten erwähnt wird, und was diesen letzteren Abschnitt betrifft, so scheint gerade hier eine sehr niedrige Ansicht vom Glauben stattzufinden. Daß nun der Begriff des Glaubens nicht so im Vordergrunde steht, wie dies in den entwickelteren apostolischen Lehrtropen der Fall ist, hängt genau damit zusammen, daß bei Jakobus die Lehre von Christus, seiner Person und seinem Werke noch sehr unentwickelt ist. Die Beziehung auf Christus und den Glauben an ihn ist nicht das erste, sondern tritt erst hervor, wenn es sich darum handelt, wie nun der Mensch zu der vom Gesetz der Freiheit geforderten Erfüllung des göttlichen Willens aus freier Liebe gelangen kann. Dennoch zeigt sich auch in Bezug auf den Begriff des Glaubens als vollkommen

wahr, was Schmid *) über den Lehrbegriff des Jakobus im Allgemeinen treffend bemerkt, daß Jakobus die eigenthümlich christlichen Begriffe hat, wenn er sie auch nicht weiter entwickelt, daß sie in der Tiefe seines Bewußtseins liegen und daß nur die ausdrückliche Auseinanderlegung fehlt.

Zum richtigen Verständniß der Lehre des Jakobus vom Glauben ist es wichtig gleich von vornherein festzuhalten, daß sich bei ihm ein zwiefacher Begriff des Glaubens findet. Nur wenn man diese beiden Begriffe nicht genug auseinanderhielt, konnte man dem Jakobus eine niedrige Ansicht vom Glauben zuschreiben. Der erste derselben findet sich nur in dem polemischen Abschnitt 2, 14 ff., an allen anderen Stellen des Briefes, in welchen der Begriff des Glaubens vorkommt, finden wir nur den zweiten. Sind dies letztere auch nur wenige Stellen, so lassen sie uns doch deutlich erkennen, was nach Jakobus zum ganzen und vollen Begriff des Glaubens gehört. Nach dem ersten Begriff vom Glauben, wie wir ihn 2, 14 ff. finden, bezeichnet der Glaube nur ein historisches Fürwahrhalten, ein Ueberzeugtsein von der Existenz und der Wirksamkeit Gottes, in der aber noch gar kein ethisches Moment enthalten ist. In dem Glauben in diesem Sinne ist noch gar kein Verhältniß der Liebe und des Vertrauens zu Gott gesetzt, vielmehr kann derselbe sich auch in einem von Gott entfremdeten Leben finden. In ihm erkennt der Mensch nur die Forderungen des göttlichen Gesetzes an, ohne daß damit schon ein Streben nach Vereinigung mit Gott durch Erfüllung des göttlichen Willens gegeben wäre. Ein solches theoretisches Fürwahrhalten verwirft Jakobus nicht gänzlich, er billigt in der That 2, 19. zunächst das Ueberzeugtsein von der Einheit Gottes. Und wirklich ist ja auch ein solches Fürwahrhalten, dieses Erkennen des Göttlichen mit dem Verstande ein Moment, wenn auch ein nur mehr untergeordnetes im Begriff des Glaubens. Jakobus bezeichnet eine solche fides historica mit dem Namen der πίστις, was allerdings zunächst etwas auffallendes hat, sich aber entweder daraus erklärt, daß er sich hierbei zunächst an den Sprachgebrauch der von ihm bekämpften Gegner anschließt, um dieselben von da aus weiter zu führen, oder daraus, daß er dieses Fürwahrhalten für eine niedere Stufe des Glaubens hält, die aber deshalb nicht ohne Weiteres ganz zu verwerfen sei. Wie es aber auch zu erklären sein mag, daß Jakobus dieser fides historica den Namen des Glaubens beilegt, so steht doch dies fest, daß er selbst eine solche Erkenntniß der göttlichen Wahrheit mit dem Verstande jedenfalls nur für einen sehr niederen und unvollkommenen Grad des Glaubens gehalten haben kann. Es geht dies mit Sicherheit aus denjenigen Stellen hervor, in welchen er seine eigene Ansicht vom Glauben darlegt. Wenn Jakobus jenen historischen Glauben nicht sogleich von vornherein ganz verwirft, so bezeichnet er ihn jedoch dann entschieden als sittlich völlig werthlos, wenn derselbe in einem Menschen

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 116.

mit einem ungöttlichen Leben zusammenbesteht. Nach seiner Anschauung von dem neuen Bunde als einem neuen Gesetz legt er überall das größte Gewicht auf die einzelnen Erweisungen des neuen Lebens in bestimmten Thaten. In dem größesten Widerspruch mit dem Wesen des Gesetzes steht eine bloß theoretische Anerkennung der Forderungen desselben, ohne daß mit derselben zugleich das Streben verbunden ist, die Gebote des Gesetzes im Leben zu verwirklichen. Die völlige sittliche Werthlosigkeit eines solchen rein theoretischen Verhaltens zum Gesetz nachzuweisen ist Jakobus in dem ganzen Briefe bemüht, vorzugsweise aber in dem Abschnitte 2, 14 ff., dessen Polemik eben deshalb nicht vereinzelt dasteht, sondern mit dem ganzen übrigen Inhalt des Briefes genau zusammenhängt. Daß ein solcher Glaube, wenn er in einen Gegensatz zu dem sittlichen Leben tritt, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott unmöglich bewirken könne, das auseinanderzusetzen und durch Beispiele aus der alttestamentlichen Geschichte zu belegen, ist recht eigentlich, wie schon 2, 14. zeigt, die Tendenz dieses vielfach besprochenen Abschnitts.

Dagegen ist es nun zur Bestimmung des Begriffs des Jakobus vom Glauben von Wichtigkeit, daß er an denjenigen Stellen seines Briefes, in welchen er seine *eigene Ansicht vom Glauben* darlegt, eine *viel höhere und tiefere Auffassung des eigenthümlichen Wesens des Glaubens* zu erkennen gibt, als die *eines bloßen historischen Fürwahrhaltens*. Sind dies auch nur wenige Stellen, so genügen sie doch um uns einen tiefen Blick in die eigene Auffassung des Jakobus vom Glauben thun zu lassen. An den beiden Stellen (1, 3.; 5, 15.) ist der Glaube im Sinne des Jakobus ein alle Zweifel an der göttlichen Macht und Güte siegreich überwindendes Vertrauen, mit dem eine völlige Hingabe des Herzens an Gott verbunden ist. Der Glaube in diesem tieferen Sinne hat zu seiner Voraussetzung, daß der Mensch ganz auf seine eigene Kraft verzichtet. Dieses alle Zweifel überwindende Vertrauen ist nach 5, 15. die Seele des Gebetes und damit des ganzen christlichen Lebens, nach 2, 5. die nothwendige Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes und des Heils desselben. Zu sagen, daß Jakobus den Glauben in *diesem* Sinne auch den Dämonen hätte zuschreiben können, wäre hiernach völlig absurd. Der Glaube, wie er sich auch bei den bösen Geistern findet, ist nicht der Glaube wie ihn Jakobus verlangt, sondern ein für das Leben unfruchtbar bleibendes bloßes Fürwahrhalten, ein Glaube, den Jakobus aber gerade durch den Hinweis auf den echten Glauben auf's nachdrücklichste bekämpft. Nur dann also kann man dem Jakobus eine sehr niedrige Ansicht vom Glauben zuschreiben, wenn man den von ihm gerade bekämpften Begriff des Glaubens mit seinem eigenen verwechselt. Doch dient es zum richtigen Verständniß des Begriffs des Glaubens bei Jakobus, daß an den bezeichneten Stellen überall der *allgemeine* Begriff vom Glauben, nicht der eigenthümlich christlich bestimmte sich findet. Es hängt dies genau damit zusammen, daß die eigenthümlich christlich-religiösen Ideen in unserem Briefe weniger entwickelt sind. Der

Glaube ist ihm ein mit völliger Hingabe des Herzens an Gott verbundenes Vertrauen auf die göttliche Macht und Hülfe, nicht aber bestimmter jenes vertrauensvolle Ergreifen der im Tode Christi gewirkten Entbindung des Menschen von Sünde und Schuld, weil eben dieser durch den Tod Christi den Menschen zu Theil gewordene Erlaß der Schuld nirgends ausdrücklich in unserem Briefe hervorgehoben wird.

Der Glaube und die Werke. Es erhellt leicht, daß jene niedere Stufe des Glaubens, nach welcher derselbe nur ein bloßes Fürwahrhalten ist, in dem Menschen sich finden kann ohne die dem Gesetz entsprechenden Werke. Jakobus kennt einen Glauben und bekämpft ihn auf's nachdrücklichste, mit welchem die Werke des neuen Lebens nicht verbunden sind, wie denn auch von einem solchen bloßen Fürwahrhalten in der That ein das ganze Leben umbildender Einfluß nicht ausgehen kann. Dagegen kann der Glaube in dem zweiten Sinne nicht im Menschen sein, ohne sogleich ein neues göttliches Leben in ihm zu erzeugen. Nur durch ihn erhält das Gesetz des neuen Bundes diese das ganze Leben umbildende Kraft. Die Werke des neuen Lebens sind bestimmt als Früchte des Glaubens zu betrachten, und wenn Jakobus den Werken eine den Menschen vor Gott rechtfertigende Kraft zuschreibt, so sind es jedenfalls Werke, in denen der Glaube wirksam ist, nicht aber Werke, die ganz unabhängig vom Glauben zu Stande kommen. Daß Jakobus den Glauben wirklich in dieses Verhältniß zu den Werken setzt, läßt sich schon von vornherein nach dem von uns bezeichneten tiefen Begriff desselben vom Glauben schließen. Wir haben dafür aber auch eine ausdrückliche Bestimmung desselben. Wenn der Glaube nach 1, 3. f. die Standhaftigkeit aus sich erzeugt, die Standhaftigkeit aber wiederum ein vollkommenes Werk mit sich führt, so folgt hieraus, daß der Glaube es ist, der durch die Vermittlung der Standhaftigkeit das ganze neue Leben aus sich hervortreibt. Schon hieraus erhellt, wie in der Lehre des Jakobus der äußerlich gesetzliche Standpunkt des alten Bundes wesentlich überschritten ist. Das ganze christliche Leben hat hiernach im Glauben seine Wurzel, aus der es organisch hervorwächst. Und wie dasselbe im Glauben wurzelt, so fehlt es allen einzelnen Erweisungen desselben auch nicht an einem gemeinsamen Princip. Dieses Princip ist nach 2, 8. die Liebe. Es kann hiernach auch nicht der Schein entstehen, als ob dem Jakobus, weil er so häufig von einzelnen guten Werken spricht und auf diese dringt, das ganze sittliche Leben nur in solche einzelne gute Werke zerfiele. Vielmehr dringt er immer mit besonderem Nachdruck gerade auf diese einzelnen Erweisungen des neuen Lebens, weil sich erst aus ihnen mit Sicherheit erkennen läßt, ob die das ganze Leben des Menschen umbildende Neugeburt wirklich stattgefunden hat.

Der Glaube und die Werke in ihrem Verhältniß zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Wenn auch nach dem Gesagten das vollkommene Gesetz, das Gesetz der Freiheit nur solche Werke als die echten Werke anerkennt, welche im Glauben wurzeln, so ist doch damit noch nicht die Frage entschieden, in welchem Verhältniß nach Jakobus der Glaube und die Werke zur

Rechtfertigung des Menschen vor Gott stehen. Welchem derselben schreibt er die eigentlich rechtfertigende Kraft zu? Oder vermögen sie nur in ihrer Vereinigung die Rechtfertigung zu bewirken?

Wir werden hierbei am besten von der näheren Bestimmung des Begriffs der Rechtfertigung selbst ausgehen. Schon von vornherein müssen wir voraussetzen, daß Jakobus diesen Begriff ganz in dem gleichen Sinne gebraucht haben werde, welchen wir bereits im alten Testament und dann weiter in den Reden Christi und namentlich auch bei Paulus finden, in welchem es nicht eine wirkliche innere Umbildung des Lebens durch den göttlichen Geist, sondern die Anerkennung des Menschen von Seiten Gottes als eines Gerechten und die damit unmittelbar verbundene Einsetzung in alle Rechte eines solchen bezeichnet. Daß aber Jakobus auch wirklich diesen Begriff in diesem richterlichen Sinne gebraucht, es geht deutlich aus der 2, 23. gegebenen Umschreibung desselben hervor. Ist hiermit der Begriff der Rechtfertigung richtig bestimmt, so folgt daraus, daß es sich in dem Abschnitt 2, 14 ff. allerdings um die Frage handelt, wie der Mensch zu der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz fordert, zu gelangen vermöge, nicht aber um die Frage, woran der Mensch, insbesondere die christliche Gemeinde zu erkennen vermag, ob ein Mensch wirklich der Rechtfertigung vor Gott theilhaftig geworden ist. Wollte Jakobus nur diese Kennzeichen bestimmen, an welchen man sicher zu erkennen vermag, ob ein Mensch wirklich als ein gerechtfertigter betrachtet werden dürfe, so würde die Rechtfertigung schon von Jakobus vorausgesetzt, und wir würden dann in diesem ganzen Abschnitt gar keinen Aufschluß darüber zu suchen haben, wie dieselbe zu Stande komme, ob sie durch den Glauben allein oder auch durch die Werke bedingt sei. Wir können indessen die hier bezeichnete Ansicht, welche alle Schwierigkeiten dieses Abschnitts heben soll, keineswegs für die richtige halten. Wäre sie es wirklich, so hätte Jakobus selbst diese beiden Fragen, welche man hiernach genau unterschieden wissen will, bestimmt auseinanderhalten, er hätte namentlich auch andeuten müssen, daß er hier nur von demjenigen rede, woran von menschlicher Seite erkannt werden kann, ob die Rechtfertigung des Menschen vor Gott wirklich stattgefunden habe. Wie er Vs. 23. von der dem Abraham von Gott zugerechneten Gerechtigkeit und von der Beziehung, in welche er in Folge dessen zu Gott eintrat, spricht, liegt die Ansicht am nächsten, daß er in diesem Abschnitt wirklich die Frage beantworten will, was von Seiten des Menschen geschehen muß, um die Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen.

Will Jakobus in diesem Abschnitt wirklich die Bedingungen, an welche die Rechtfertigung des Menschen vor Gott von Seiten des Menschen geknüpft ist, darlegen, so entsteht zunächst die weitere Frage, ob er hierbei nur jenen zuerst bezeichneten Begriff vom Glauben oder auch den zweiten im Auge hat. Würde das erstere der Fall sein, so würde er in diesem Briefe auf die Frage, in welchem Verhältniß der Glaube in diesem zweiten tieferen Sinne zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott stehe, gar nicht näher eingehen. Er würde dann nur

dies bezeichnen und beweisen wollen, daß ein bloßes Fürwahrhalten für sich die Rechtfertigung des Menschen nicht zu bewirken vermöge und hierin würde er jedenfalls mit dem Apostel Paulus ganz einverstanden sein. Indessen daß Jakobus hier nicht bloß jenen zuerst bezeichneten Begriff vom Glauben, sondern auch jenen zweiten tieferen im Auge hat, geht doch mit Sicherheit aus dem von ihm angeführten Beispiel des Abraham hervor. Daß er diesem Glaubenshelden des alten Bundes den Glauben in jenem von uns bezeichneten zweiten Sinne zugeschrieben hat, kann wohl nicht zweifelhaft sein, dennoch schreibt er auch dem Glauben des Abraham für sich nicht die Kraft zu, die Rechtfertigung desselben vor Gott zu bewirken.

Wir dürfen es nun nach den ausdrücklichen Aussagen des Jakobus in Vs. 21 ff. als etwas unzweifelhaftes betrachten, daß er die Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch Glaube und Werke zugleich bedingt sein läßt. Daß er namentlich dem Glauben allein eine rechtfertigende Kraft nicht zuschreibt, sagt er Vs. 24. ausdrücklich, und wie wir sahen, kann er auch hier unter πίστις nicht bloß jenes historische Fürwahrhalten verstanden haben. Daß er aber auch auf der anderen Seite nicht den Werken allein diese rechtfertigende Kraft zuschreibt, liegt ebenfalls in Vs. 24. Vielmehr müssen nach der Lehre des Jakobus beide — der Glaube und die Werke — zusammenkommen, um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu bewirken. Wie er einem Glauben, der für das Leben unfruchtbar bleibt, allen sittlichen Werth abspricht, so würde er auch die Werke nicht als die echten anerkannt haben, welche nicht die Frucht des Glaubens sind. Weiter aber erhellt auch aus der Ausführung des Jakobus in Vs. 21 ff., daß er bei dieser ganzen Frage das Hauptgewicht auf die Werke legt. Es geht dies schon daraus hervor, daß er Vs. 21, 24, 25. geradezu in den Werken den Grund der Rechtfertigung des Menschen vor Gott erblickt, wenn er nun auch dies in V. 24. sogleich dahin näher bestimmt, daß der Glaube nicht allein sie zu wirken vermöge, so wird doch immer hiernach der Hauptnachdruck auf die Werke fallen. Der Glaube wird mehr als die nothwendige Voraussetzung der guten Werke, ohne welche diese letzteren nicht zu Stande kommen können, in Betracht kommen, während der Schwerpunkt der Betrachtung immer auf diese letzteren fallen wird.

Daß Jakobus die Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Glauben und die Werke zugleich bedingt sein läßt, dies wird auch dadurch nicht widerlegt, daß Jakobus Vs. 23. das alttestamentliche Schriftwort, in welchem gerade dem Glauben die rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird, anführt, und zwar so, daß er die Uebereinstimmung seiner Lehre mit diesem Wort der Schrift nachweisen will. Daß indessen Jakobus mit der Anführung dieses Schriftwortes nicht den Zweck verbindet, dem Glauben allein die rechtfertigende Kraft zuzuschreiben, geht aus Vs. 24. hervor, wenn er hier aus dem Vorhergehenden die Folgerung zieht, daß also der Mensch aus Werken und nicht aus dem Glauben allein gerechtfertigt werde. Vielmehr dürfen wir, um die Anführung dieses Schriftwortes zu verstehen, nicht über-

sehen, daß nach Jakobus der Glaube erst durch die Werke diejenige Vollendung empfängt, in welcher er fähig ist, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu bewirken (vergl. Vs. 22.: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη). Wohl können wir nach Jakobus dem Glauben die rechtfertigende Kraft zuschreiben, aber nur dem Glauben, der bereits in Werken sich thätig erwiesen und durch die Werke seine Vollendung empfangen hat. Der Glaube empfängt nach Jakobus nicht erst durch die Werke sein Leben, todt nennt er nur denjenigen Glauben, der für das Leben wirklich unfruchtbar bleibt und sich eben damit unfähig erweist, ein neues göttliches Leben im Menschen zu erzeugen, jenes bloße Fürwahrhalten, in welchem gar kein Verhältniß der Liebe und des Vertrauens zu Gott gegeben ist. Der Glaube in seinem wahren Sinn hat vielmehr nach 1, 3. f. die Kraft, die Werke aus sich zu erzeugen. Aber wenn nach 2, 22. der Glaube durch die Werke erst seine Vollendung empfängt, so liegt darin, daß die Werke auf den Glauben auch wieder zurückwirken. So war der Glaube des Abraham, ehe er zur That wurde, keineswegs nach Jakobus etwas sittlich Werthloses. Wie könnte auch Jakobus, der den Glauben 5, 15. als die Seele des Gebetes, 2, 5. als die nothwendige Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes betrachtet, dem Glauben jede sittliche Bedeutung abgesprochen, ihm erst dann einen Werth zugeschrieben haben, wenn auch die That noch zu demselben hinzugekommen ist? Dennoch war der Glaube des Abraham, ehe er das Werk des Glaubens aus sich erzeugt hatte, noch unvollendet und eben deshalb auch noch unfähig, die Rechtfertigung desselben vor Gott zu bewirken. Erst von dem Moment an, wo der Glaube sich im Leben erweist, ist er als ein in sich vollendeter anzusehen. So lange also dieser Moment für Abraham noch nicht gekommen war, war das Schriftwort, welches denselben für einen in Folge seines Glaubens Gerechtfertigten erklärt, noch unerfüllt. Zu seiner Erfüllung und Verwirklichung gelangte es erst, als der Glaube des Abraham durch die That seine Vollendung empfing (καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή Vs. 23.).

Daß nun Jakobus in der Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott auf die Werke ein so großes Gewicht legt, erklärt sich allerdings zunächst aus dem Gegensatz, in welchem er über das Verhältniß des Glaubens und der Werke zur Rechtfertigung in dem Abschnitt 2, 14 ff. spricht. Dadurch, daß er hier einen Glauben bekämpft, der für das Leben unfruchtbar blieb, konnte er gedrängt werden, nun ein um so größeres Gewicht gerade auf die Werke zu legen. Und man kann fragen, ob, wenn er im Gegensatz zu einer anderen Richtung, welche von den Werken des mosaischen Gesetzes die Rechtfertigung abhängig machte, die bezeichnete Frage behandelt hätte, er noch in derselben Weise wie hier gerade auf die Werke in ihrem Unterschied vom Glauben dieses große Gewicht gelegt haben würde. Dennoch erklärt sich dieses Gewicht, welches er auf die Werke legt, keineswegs allein aus der nächsten Veranlassung dieses Abschnitts, vielmehr hängt dasselbe mit der Grundanschauung unseres Briefes von dem neuen Bunde als einem neuen Gesetz auf's engste zusammen.

Daß ein solcher enger Zusammenhang hier wirklich stattfindet, erhellt deutlich daraus, daß Jakobus auch in dem ganzen übrigen Theil des Briefes gerade auf die Werke im Vergleich zum Glauben überall ein unverkennbares Gewicht legt. Insofern nun allerdings durch Christus das Gesetz des alten Bundes zur Vollendung geführt worden ist und erst durch den Glauben an Christus seine wiedergebärende Kraft erhält, konnte Jakobus auch nicht mehr von den Werken des alten Gesetzes, und insbesondere nicht mehr von der Beobachtung des rituellen Theiles desselben die Rechtfertigung des Menschen vor Gott abhängig machen. Dennoch mußte er von der bezeichneten Grundanschauung ausgehend auch noch jetzt gerade auf die Werke den größesten Nachdruck legen, weil Gesetz und Werke eng verwandte Begriffe sind.

Bedarf es nun nach Jakobus des Glaubens und der Werke, damit der Mensch der Rechtfertigung vor Gott theilhaftig werde, so scheint es sich nicht einsehen zu lassen, wie es für den allwissenden Blick Gottes, der tief in das Innere des Menschen eindringt, erst der Werke bedürfen sollte, ehe der Mensch von ihm als ein wirklich gerechtfertigter betrachtet werden kann? Sollte Gott, welcher nach seiner Allwissenheit voraussieht, wie der Glaube eines Menschen sich in Werken wirksam erzeigen werde, denselben, auch noch ehe dieser Glaube die Werke des neuen Lebens aus sich erzeugt hat, nicht für gerecht erklären? Was diese Frage betrifft, so meint Schmid *), daß man Jakobus auf keinen Fall so verstehen dürfe, als ob Gott die Echtheit des Glaubens erst aus den Werken erkennen sollte; ihm, dem Allwissenden müsse auch der Glaube, noch ehe er Zeit habe, sich in Werken zu entwickeln, als ein lebendiger oder als ein todter offenbar sein. Nur habe Jakobus keine Veranlassung, die Entwicklung des Begriffs vom Glauben so weit fortzuführen. In diesen letzteren Worten hat Schmid richtig den Grund dieser zunächst auffallenden Erscheinung bezeichnet. Von der Auffassung des neuen Bundes als eines Gesetzes ausgehend bezeichnet er den Glauben und die Werke als das die Rechtfertigurg vor Gott von Seiten des Menschen Bedingende, und weist, indem er auch den Glauben als die Bedingung der Rechtfertigung nennt, allerdings auf einen Unterschied zwischen dem Verhältniß des Menschen zu Gott unter dem neuen Gesetz und dem unter dem alten hin, legt aber das Hauptgewicht doch immer auf die Werke. Kann nun auch der Begriff des Jakobus vom Glauben keineswegs als ein niederer bezeichnet werden, so fehlt ihm doch noch der tiefere paulinische Begriff vom Glauben, nach welchem derselbe schon vollendet ist, noch ehe er die Werke aus sich erzeugt hat. Vielmehr ist er nach ihm noch so lange unvollkommen, bis er die Werke aus sich erzeugt hat. Man kann deshalb allerdings nicht sagen, daß es für Gott nach Jakobus erst der Werke bedürfe, um den lebendigen und den todten Glauben von einander zu unterscheiden. Vielmehr betrachtet er nur deshalb die Werke neben dem Glauben als die nothwendige

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 109.

Bedingung der Rechtfertigung, weil der Glaube zwar durch die Werke nicht erst sein Leben, aber doch diejenige Vollendung empfängt, welche ihn fähig macht, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu bewirken.

Eine andere Schwierigkeit scheint für die Lehre des Jakobus vom Verhältniß des Glaubens und der Werke zur Rechtfertigung, wie sie von uns dargelegt worden ist, daraus zu entstehen, daß die Werke doch auch nach der eigenen Ansicht desselben den Anforderungen des Gesetzes im gegenwärtigen Leben niemals in vollkommenem Maße entsprechen. Allerdings setzt Jakobus für die durch das Wort der Wahrheit Wiedergeborenen die Möglichkeit einer wirklichen Erfüllung des Gesetzes in seinem ganzen Umfange voraus, mit dem innersten Wesen des vollkommenen Gesetzes steht nichts so sehr als eine nur theilweise Erfüllung der Forderungen desselben in Widerspruch, nichts namentlich mehr als eine Anerkennung dieser Forderungen ohne das ernste Streben nach Verwirklichung derselben. Als das vollkommene Gesetz vermag es sich auch nur mit dem vollkommenem Werk zu begnügen, und nur der vollkommene Mann, der in keinem Stück hinter den Anforderungen desselben zurück bleibt, vermag vor ihm zu bestehen. Wie streng diese Anforderungen des vollkommenen Gesetzes im Unterschiede von dem noch unvollkommenen Gesetz des alten Bundes sind, sucht Jakobus an einigen Beispielen darzuthun. Begnügt sich dieses letztere nur damit den falschen Eid zu verbieten, so wird durch das erstere der Eid schlechthin als mit dem Wesen dieses Gesetzes in Widerspruch stehend bezeichnet (5, 12.). Während das Gesetz des alten Bundes vorherrschend nur die That normirt, nimmt das vollkommene Gesetz vor allem die innerste Gesinnung des Menschen in Anspruch, und dringt auch bis zu der nächsten und unmittelbarsten Aeußerung der Gesinnung im Wort vor und stellt schon dieses unter das Gericht. Wenn nun auch so eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes und zwar aus freier Liebe auf dem neutestamentlichen Standpunkt möglich, ja zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott unbedingt erforderlich ist, so ist doch diese Gesetzeserfüllung im gegenwärtigen Leben noch immer keine absolute. Auch in dem wiedergeborenen Leben ist die Macht der Sünde nach Jakobus zwar gebrochen, aber doch noch nicht völlig vernichtet (3, 2.). Eben deshalb können auch die Werke des neuen Lebens immer nur noch in unvollkommnem Maße den Anforderungen des Gesetzes entsprechen. Da nun der Mensch doch der Rechtfertigung vor Gott im gegenwärtigen Leben wirklich nach Jakobus theilhaftig werden kann, so kann es nicht anders gedacht werden, als daß Gott die noch bestehende Unvollkommenheit der Werke übersieht. Würde auf diese Unvollkommenheit der guten Werke näher eingegangen, so könnte doch nicht eigentlich im strengen Sinne in den Werken, sondern in dem Glauben, insofern er die göttliche Gnade ergreift, der Grund der Rechtfertigung gefunden werden. Aber characteristisch ist es für die Lehre des Jakobus vom Glauben, daß der Begriff des Glaubens noch nicht so weit bei ihm entwickelt ist, daß er im Glauben eine doppelte Seite unterscheidet, die eine, nach welcher derselbe

das Princip des neuen Lebens ist und die andere, nach welcher er die Gnade Gottes in Christo ergreift und zwar allerdings die Werke unmittelbar aus sich erzeugt, aber doch nicht als Princip des neuen Lebens, sondern nur als das die göttliche Gnade Ergreifende die Rechtfertigung des Menschen zu bewirken vermag. Und so werden wir denn auch von dieser Seite wieder darauf hingeführt, daß der eigentliche Grund dessen, daß Jakobus die Rechtfertigung durch den Glauben und die Werke bedingt denkt, in dem noch unentwickelteren Begriff desselben vom Glauben zu suchen ist, was aber wieder damit eng zusammenhängt, daß die objective Seite des Werkes der Erlösung, die Lehre von Christus und seinem Werk in diesem Briefe in einer noch so unentwickelten Gestalt enthalten ist.

---

Wenn wir hier noch zum Schluß die viel besprochene Frage, ob in dieser Lehre des Jakobus von der Rechtfertigung durch den Glauben und die Werke eine sei es nun directe oder indirecte Beziehung auf die paulinische Lehre anzunehmen sei, berühren, so geschieht dies nur so weit, als es Licht über die Lehre des Jakobus zu verbreiten geeignet ist. Eine solche Beziehung würden wir schon annehmen müssen, wenn es richtig wäre, was man bisweilen gesagt hat, daß diese ganze Frage nach dem Verhältniß des Glaubens und der Werke zur Rechtfertigung zuerst durch den Apostel Paulus zur Sprache gebracht sei. Indessen ist doch zunächst der Begriff der Rechtfertigung selbst keineswegs ein specifisch paulinischer, er hat im alten Testament seine Wurzeln und einige Reden des Herrn enthalten ihn bestimmt. Sodann setzt die Lehre des Paulus selbst voraus, daß diese Formeln schon bei den Gegnern, welche er bestreitet, im Gebrauch waren. Wenn nun diese Gegner des Paulus die Rechtfertigung des Menschen durch die Werke des Gesetzes bedingt glaubten, warum sollte sich nicht auch unabhängig von Paulus in christlichen Gemeinden eine Ansicht haben entwickeln können, welche einem todten, für das Leben unfruchtbar bleibenden Glauben eine rechtfertigende Kraft zuzuschreiben kein Bedenken trug? Daß die Juden zum Vertrauen auf einen solchen Glauben nicht weniger als zum Vertrauen auf die äußerlichen Gesetzeswerke geneigt waren, ist schon durch Stellen der Evangelien außer Zweifel gesetzt. Nur in dem Fall, wenn sich die Leser unseres Briefes bestimmt mit der paulinischen Lehre bekannt zeigten, würden wir veranlaßt werden können, eine Beziehung auf diese letztere in demselben anzunehmen. Schon von vornherein aber ist es unwahrscheinlich, daß die Lehre des Paulus von der Rechtfertigung gerade in judenchristlichen Gemeinden einen solchen Eingang gefunden haben sollte. Sodann aber tritt uns bei den Lesern dieses Briefes nur das Vertrauen auf den jüdischen Monotheismus entgegen (2, 19.), nirgends finden wir eine Spur, die uns bestimmt auf die paulinische Lehre hinweist. Und wie sollten wir uns auch diese Beziehung auf die letztere von Seiten des Jakobus denken? Sollten

wir annehmen, daß er einem Mißverstand derselben entgegenwirken will? Nothwendig hätte dann die ganze Polemik desselben eine ganz andere Gestalt gewinnen müssen. Er hätte darauf hinweisen müssen, wie allerdings dem Glauben mit Recht eine rechtfertigende Kraft beigelegt werde, wie aber nur ein solcher Glaube die Rechtfertigung zu bewirken vermöge, der in der Liebe thätig sei. Wenn Jakobus aber statt dessen gerade die Werke als die nothwendige Bedingung der Rechtfertigung bezeichnet, so würde er weit entfernt einem Mißverständniß der paulinischen Lehre entgegenzuwirken, die Frage nur gänzlich verwirrt haben. Oder sollten wir annehmen, daß Jakobus die paulinische Lehre selbst zu bestreiten die Absicht gehabt habe? Daß er dieselbe in diesem Fall völlig mißverstanden haben würde, bedarf wohl keines Beweises. Da es immer schwierig sein wird, ein Mißverständniß so auffallender Art dem Jakobus zuzuschreiben, so wird, wenn sich noch eine andere Erklärung dessen, was Jakobus sagt, finden läßt, diese immer den Vorzug verdienen. Dies Letztere ist nun aber wirklich der Fall. Alles was Jakobus in diesem Abschnitt sagt, erklärt sich einfach aus der Grundanschauung desselben vom neuen Bunde als dem vollkommnen Gesetz, ohne daß wir irgend eine Beziehung auf die paulinische Lehre dabei anzunehmen brauchen. Da sich nun aber außerdem keine Spur zeigt, daß die Leser mit dieser letzteren vertraut waren, so müßte schon hiernach eine ausdrückliche Bekämpfung dieser Lehre als völlig überflüssig erscheinen. Daß Jakobus dieselbe d i r e c t bekämpft haben sollte, wird auch schon durch die Anerkennung des Paulus als eines ihm gleichberechtigten Apostels Seitens des Jakobus (Gal. 2, 9.) ausgeschlossen, insofern diese Anerkennung doch jedenfalls ein Einverständniß des Jakobus gerade mit dieser Grundlehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben einschließt. Wir könnten also nur annehmen, daß Jakobus in dem, was er völlig unabhängig von der paulinischen Lehre von seiner Anschauung vom neuen Bunde aus über das bezeichnete Verhältniß sagt, i n d i r e c t sich auf die paulinische Lehre bezogen habe, eine Lehre, welche er zwar nicht ausdrücklich bekämpfen konnte, die er aber doch dem Mißverstand leicht ausgesetzt glaubte. Ist die Annahme einer solchen indirecten Beziehung auf die paulinische Lehre in dieser Gestalt nicht unmöglich, so ist dieselbe doch auch zur Erklärung der Lehre des Jakobus durchaus nicht nothwendig. *Da sich die Lehre des Jakobus über das bezeichnete Verhältniß ganz aus seinem Entwicklungsgang und seiner Anschauung vom neuen Bunde im Verhältniß zum Gesetz des alten erklären läßt, so wird es immer das Sicherste sein, hierbei allein stehen zu bleiben.*

---

Diejenigen Lehren, welche unser Brief noch sonst außer den von uns dargestellten enthält, werden wir am besten in dem comparativen Theil dieser Darstellung der apostolischen Lehre berühren. Es sind

dies nur solche, die in unserem Briefe selbst nur berührt, nicht aber weiter entwickelt sind, welche auch mit der eigenthümlichen Auffassung von dem neuen Bunde als dem vollkommenen Gesetz in keinem engeren Zusammenhang stehen, die unser Brief vielmehr mit den übrigen apostolischen Briefen gemein hat. — Es ist, wie leicht erhellt, keine nach allen Seiten ausgeführte Lehrgestalt, die dieser Brief enthält, sondern es sind nur die Grundzüge zu einer solchen. Aber so viel wird jedenfalls die Darstellung derselben gezeigt haben, daß unser Brief nicht eine Mischung verschiedenartiger Elemente enthält, sondern eine Gestalt der Lehre von einem durchaus eigenthümlichen Gepräge, daß auch ferner diese Lehre ganz dem von uns bezeichneten Entwicklungsgang des Jakobus entspricht und eben damit die Echtheit dieses aus ganz unzureichenden Gründen bezweifelten Briefes in hohem Maße bestätigt wird.

---

# Der Lehrbegriff des Judas.

## Einleitung.

Der Verfasser des Briefes des Judas. Der Verfasser desselben bezeichnet sich 1, 1. selbst als einen Bruder des Jakobus und zwar in einer Art, welche uns nur an den in der apostolischen Kirche bekannten und gefeierten Jakobus, den Bruder des Herrn, denken läßt. Da wir nun fanden, daß die Brüder des Herrn nicht unmittelbar zur Zahl der Apostel gehörten, so stimmt hiermit ganz überein, daß sich der Verfasser dieses Briefes Vs. 17. bestimmt von den Aposteln unterscheidet. Schon deshalb können wir in keinem Fall an den Apstg. 1, 13. genannten *Ἰούδας Ἰακώβου* denken, eben weil derselbe zur Zahl der Apostel gehörte und durch den Zusatz *Ἰακώβου* nicht als ein Bruder, sondern vielmehr als der Sohn eines Jakobus dargestellt wird. Aus 1 Cor. 9, 5. können wir schließen, daß nicht bloß Jakobus, sondern die Brüder des Herrn überhaupt an Ansehn den Aposteln gleich kamen, weil nur so Paulus dieselben mit den Aposteln unmittelbar zusammenstellen konnte, und daß es gerade die judenchristlichen Gemeinden waren, in welchen die Brüder des Herrn schon wegen ihrer äußeren Verwandtschaft mit demselben und wegen ihrer Strenge in der Beobachtung des Gesetzes in hohem Ansehn standen. Die Reisen, auf welchen die Brüder des Herrn nach dieser Stelle des Paulus von Jerusalem oft abwesend waren, werden hiernach wohl als Reisen zur Verbreitung des Evangeliums unter den Juden außerhalb Palästinas zu denken sein. Schon aus dieser Stel-

lung des Judas zu Jakobus und aus dem Ansehn, in welchem er gerade bei den judenchristlichen Gemeinden gestanden haben muß, werden wir schließen können, daß auch der Lehrbegriff desselben dem des Jakobus und Petrus näher verwandt als dem des Paulus sein werde, was durch unseren Brief vollkommen bestätigt wird. So schwierig es auch ist, aus einem Briefe von so geringem Umfange den Lehrbegriff des Judas darzustellen, so können wir doch wenigstens die eigenthümliche Richtung desselben aus ihm erkennen.

Echtheit des Briefes. Es kann nicht auffallen, daß ein Brief, der nicht von einem Apostel herrührt und nur einen geringen Umfang hat, überdies einem in der apostolischen Zeit weniger hervortretenden Verfasser angehört, an Stärke der äußeren Bezeugung hinter anderen neutestamentlichen Briefen zurücksteht. Wir kennen auch die Gründe, die der Aufnahme desselben in den Kanon im Wege standen. Nicht an der Echtheit des Briefes zweifelte man, wohl aber nahm man daran Anstoß, daß in demselben apokryphische Traditionen und Schriften benutzt sind. Daß der Brief dennoch ungeachtet des kleinen Umfangs desselben und dieser Aufnahme apokryphischer Elemente frühzeitig schon anerkannt war, würde daraus deutlich hervorgehen, wenn es als etwas Sicheres betrachtet werden könnte, daß derselbe die Grundlage für den zweiten Petrusbrief gebildet hat. Was dieses Verhältniß unseres Briefes zu diesem letzteren betrifft, so ist die Annahme, daß beide in dem, was ihnen gemeinsam ist, aus einer gemeinsamen dritten Quelle geschöpft haben, doch jedenfalls nur eine Vermuthung, die jeder Begründung ermangelt. Der Natur der Sache nach wird immer die Annahme am nächsten liegen, daß einer dieser beiden Briefe den andern benutzt hat. Daß nun eine Benutzung unseres Briefes von Seiten des zweiten Petrusbriefes stattfindet, dahin scheinen die Stimmen sich immer mehr zu vereinigen. Es spricht dafür zunächst schon, daß die Echtheit dieses letzteren Briefes äußerlich weit schwächer bezeugt ist, als dies bei unserem Briefe der Fall ist, daß es in ihm nicht an manchen anderweitigen Zeichen fehlt, die an der Abfassung desselben durch den Apostel Petrus irre machen können, während unser Brief, namentlich auch, was den Lehrgehalt desselben betrifft, ganz dem entspricht, was wir sonst von Judas wissen. Bestimmt aber spricht für die bezeichnete Annahme die größere Kürze und Frische unseres Briefes in der Schilderung der Irrlehrer in Vergleich zu der schon breiteren Darstellung des zweiten Petrusbriefes, der gerade da, wo er von unserem Briefe abweicht, die spätere Hand deutlich verräth. Steht es hiernach fest, daß unser Brief die Grundlage für den zweiten Petrusbrief bildet, so wird sowohl in dem Falle, daß dieser letztere echt ist, als auch in dem entgegengesetzten die Echtheit unseres Briefes immer dadurch vorausgesetzt. Für die Echtheit desselben spricht auch, daß sich kein Grund einsehen läßt, weshalb ein Späterer gerade einem weniger bekannten Verfasser, der sich auch Vs. 17. bestimmt von den Aposteln unterscheidet, ihn untergeschoben haben sollte. War Judas auch namentlich nach dem Tode des Jakobus ohne Zweifel einer der angesehensten Christen der palästinensischen Gemein=

den, so trat er doch hinter Petrus und Jakobus weit zurück. Während der zweite Brief des Petrus die unmittelbare Nähe der Wiederkunft Christi nicht mehr zu behaupten wagt, lebt der Verfasser unseres Briefes noch ganz in dieser Erwartung (Vs. 21.), und die Idee des Gerichts, die sich durch den ganzen Brief hindurchzieht, hängt mit ihr auf's engste zusammen. Mit Recht bemerkt Schmid *), daß er in jedem Fall ein Erzeugniß von großer ursprünglicher Kraft sei, und zugleich eine lehrreiche Parallele für den Standpunkt, welchen im apostolischen Kreise der Jakobusbrief vertrete. — Was nun die Zeit der Abfassung desselben betrifft, so kann dieselbe nach der Polemik des Briefes gegen die Keime einer antimonistischen Gnosis nicht lange zweifelhaft sein. Diese Polemik weist ihn bestimmt der späteren apostolischen Zeit zu. Damit würde übereinstimmen, wenn aus Vs. 17. mit Sicherheit geschlossen werden könnte, daß diejenigen Apostel, auf deren Worte Judas hier zurückweist, nicht mehr selbst am Leben waren. Da sich die von Judas bekämpfte Irrlehre gerade aus einer Verdrehung der paulinischen Lehre entwickelte und auch in den Briefen des Paulus sich solche Worte der Weissagung, wie sie Vs. 18. vorausgesetzt werden, wirklich finden, so liegt die Annahme nahe, daß Judas unter den Aposteln, an welche er erinnert, vorzugsweise den Apostel Paulus im Auge hat. Dies wird dadurch bestätigt, daß der Verfasser des zweiten Petrusbriefes sich bestimmt gerade auf sein Einverständniß mit Paulus beruft (3, 15.). Könnten wir mit Sicherheit annehmen, daß Judas in Vs. 17. besonders den Apostel Paulus im Auge hat, so würde darin ein Zeugniß liegen, daß er sich der Uebereinstimmung seiner Lehre mit der des Paulus bewußt war.

Kann es auch nicht gelingen, sich aus der kurzen Schilderung unseres Briefes ein ganz klares Bild von der in ihm bekämpften Lehre zu machen, so ist doch dies nicht zu bezweifeln, daß es wirklich Irrlehrer waren, gegen welche der Verfasser so nachdrücklich polemisirt. Schon von vornherein ist die Annahme, daß der unsittliche Wandel derselben sich auf eine bestimmte Theorie gegründet und in ihr seine Stütze gesucht haben werde, wahrscheinlich. Wäre dies nicht der Fall, so würde in unserem Briefe kaum ein Hinweis auf den großen Widerspruch, welcher zwischen der besseren Erkenntniß jener Menschen und ihrem Wandel stattfinde, gefehlt haben. Nun finden wir aber auch bestimmte Andeutungen einer gnostischen Richtung, mit der der unsittliche Wandel dieser Irrlehrer eng zusammenhing. Wir meinen besonders das Vs. 8. erwähnte Lästern der höheren Geisterwelt, so wie die Vs. 4. und Vs. 8. bezeichnete Verleugnung der spezifisch göttlichen Würde Christi, unter der wir doch namentlich im Zusammenhang mit jener Lästerung der Geisterwelt schwerlich eine Verleugnung Christi durch ein unsittliches Leben verstehen können. Ob diese Lästerung der Engelwelt etwa mit ihrer antinomistischen Richtung, ihrem Gegensatz gegen das mosaische Gesetz, welches man durch die Vermittlung der

*) A. a. O. Thl. 2. S. 143.

Engel eingesetzt glaubte, zusammenhing, muß ganz dahin gestellt bleiben. Gewiß ist nur so viel, daß sich mit einem libertinistischen Wandel zwar nicht eine Verwerfung Christi überhaupt, wohl aber eine Leugnung der spezifisch göttlichen Würde desselben, der *κυριότης* Christi (Vs. 4.) verband, ohne daß wir jedoch im Stande sind, den inneren Zusammenhang dieser Verwerfung der *κυριότης* Christi mit dem unsittlichen Wandel aus unserem Briefe näher nachzuweisen.

---

Die Grundidee. Die durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Idee ist die des göttlichen Gerichts. Mit Recht bemerkt Schmid *), daß der Hauptgedanke dieses Briefes und das eigentliche Motiv für die bezweckte Ermahnung dieses göttliche Gericht sei, wozu noch die Polemik gegen diejenigen komme, welche Judas dem Gericht verfallen bezeichne. Es ist die Idee eines Endgerichts, auf welches Judas prophetisch hinweist, welches durch mannichfache Erweisungen der göttlichen Strafgerechtigkeit vorbereitet worden ist, mit dem aber erst alle früheren göttlichen Gerichte zu ihrem Abschluß kommen. Daß nun Judas gerade die Idee des Gerichts jenen Irrlehrern gegenüber den Lesern des Briefes von neuem einschärft, könnte darin seine Erklärung finden, daß die Irrlehrer durch den Empfang der göttlichen Gnade sich dem Gericht enthoben glaubten, wie dies aus dem unsittlichen Wandel derselben hervorzugehen scheint. Im Gegensatz hierzu würde Judas nun nachweisen, wie der Empfang der Gnade das Gericht keineswegs ausschließt, wie die Gnade vielmehr das Gericht in ihrem Schooße trage, wenn sie im Menschen nicht wirkt, wozu sie ihm gegeben ist, nemlich den heiligen Wandel, für welchen gerade der Empfang der Gnade das dringendste Motiv werden soll. Das Gericht, welches im entgegengesetzten Fall des Menschen warte, werde um so strenger sein, je höher der Mensch ursprünglich durch die Gnade gestellt sei. Wie der Empfang der Gnade das Gericht keineswegs ausschließe, dies erläutert der Verfasser an einer Reihe von Beispielen (Vs. 5, 6, 7.), wovon namentlich die beiden ersten ganz hierhergehören, das dritte aber wohl gewählt ist, um auch eine Sünde zu bezeichnen, die der jener Irrlehrer ähnlich war. In lebendiger Weise zeigen diese Beispiele, wie überall der Gnade das Gericht auf dem Fuße folge, wenn dieselbe nicht der mächtigste Antrieb zu einem Wandel im Gehorsam gegen den göttlichen Willen werde. Wenn nun hiernach auch aus der Veranlassung dieses Briefes erklärt werden kann, daß Judas seinen Lesern gerade diese Idee des göttlichen Gerichts einschärft, so ist doch die Frage, ob dieß aus der bezeichneten Veranlassung sich allein schon hinreichend erklären läßt. Daß jener unsittliche Wandel auch noch in anderer Weise hätte von Judas bekämpft werden können, leidet keinen Zweifel. Es hätte aus der innigen Lebens-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 146.

gemeinschaft, in welcher die Gläubigen mit Christo stehen, nachgewiesen werden können, wie diese Gemeinschaft ein Leben in der Sünde unmöglich mache und wie das Beharren in der Sünde ein sicheres Kennzeichen sei, daß der Mensch in einer solchen Lebensgemeinschaft mit Christo nicht wirklich stehe. Aber diese letztere Idee findet sich in unserem Briefe eben so wenig als in dem Briefe des Jakobus. Nur dann aber würde das Fehlen derselben nicht als zufällig betrachtet werden können, wenn sich nachweisen ließe, daß unser Brief mit dem des Jakobus in Bezug auf seinen Lehrgehalt eng verwandt sei. Eine solche Verwandtschaft sucht Schmid *) gerade aus dieser Hervorhebung der Idee des Gerichts in unserem Briefe nachzuweisen. Wie die beiden Begriffe: „Gesetz" und „Gericht," bemerkt er, wesentlich zusammengehören als Correlate, so sei für die im Briefe Jakobi enthaltene Darstellung des Christenthums als des vollendeten Gesetzes das bei Judas als Hauptbegriff hervorgehobene Gericht gewissermaßen als eine Ergänzung zu betrachten. Wenn hieraus Schmid schließt, daß Judas auf einem Standpunkt gestanden, welcher dem des Jakobus ähnlich sei, und insbesondere auch den neuen Bund ähnlich wie Jakobus als das verklärte Gesetz aufgefaßt habe, so ist zu bemerken, daß wir allerdings nirgends ausdrücklich bei Judas diese Bezeichnung des neuen Bundes als eines vollkommenen Gesetzes finden, und daß aus der Hervorhebung der Idee des Gerichts diese Anschauung wohl noch nicht mit Sicherheit geschlossen werden kann. Von welcher Seite unser Brief das Verhältniß des neuen Bundes zum alten auffaßt, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit aus demselben bestimmen. Daß er jedoch das Heil in Christo mehr in seiner Einheit mit dem alten Bunde als in seinem Unterschied von demselben aufgefaßt habe, können wir wohl aus der noch mehr unentwickelten Gestalt der Lehre, wie sie unser Brief enthält, schließen, wenn es auch dahin gestellt bleibt, ob man mit Schmid **) schon daraus, daß Judas aus Beispielen das Gericht erweist, die Idee des Gerichts nicht aus dem inneren Wesen des Christenthums ableitet, schließen soll, daß überhaupt bei ihm der didactische Gehalt des Christenthums nur noch mäßig entwickelt sei. Ob nun aber Judas den neuen Bund vorherrschend in seiner Beziehung zum Gesetz als das verklärte Gesetz, oder vorherrschend in seiner Beziehung zur Prophetie als die erfüllte alttestamentliche Prophetie auffaßt, wird sich mit völliger Sicherheit nicht bestimmen lassen. Doch daß das erstere der Fall ist, wird aus jener Hervorhebung der Idee des Gerichts dann allerdings geschlossen werden können, wenn der übrige Lehrgehalt des Briefes eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem des Jakobus zeigt. Ob dies wirklich der Fall ist, haben wir jetzt näher zu untersuchen.

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 140.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 146.

Christus der einzige Herrscher und Herr. Was bei Jakobus nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber doch bestimmt vorausgesetzt war, daß nemlich das Heil des neuen Bundes durch Christus vermittelt sei, finden wir in unserem Briefe auch bestimmt ausgesprochen (Vs. 25., insofern hier das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, welches die lect. rec. wegläßt, nach überwiegenden Zeugen beizubehalten ist). Bei einer Vergleichung der Lehre des Judas von Christus mit der des Jakobus fällt es auf, daß in diesem an Umfang so geringen Briefe, der seinem größeren Theil nach überdies eine Schilderung jener Irrlehrer ist, doch der Name Christi viel häufiger als bei Jakobus genannt wird, was indessen auch daraus erklärt werden kann, daß Judas den Irrlehrern gegenüber eine äußere Veranlassung hatte, diese Beziehung auf Christus mehr hervortreten zu lassen. Bestimmter aber nähert sich der Lehrbegriff dieses Briefes den entwickelteren apostolischen Lehrtropen darin, deß er Vs. 20. 21. auf eine dreifache Causalität des Heils hinweist, wenn er hier Gott, Jesus Christus und den heiligen Geist zusammenstellt. Ist nach Judas die göttliche Liebe als der letzte Grund des Heils, der Geist als das Princip des neuen Lebens in den Gläubigen, Christus als der Vermittler desselben zu betrachten, so entsteht die Frage, wie nun näher nach ihm das Heil durch Christus vermittelt worden sei. Unser Brief enthält Vs. 21. nur eine Andeutung der Vollendung des Heils durch die Wiederkunft Christi, während alle anderen Momente aus dem Werke desselben unberührt bleiben. Da die Grundidee unseres Briefes die des göttlichen Gerichts ist, so hängt es hiermit genau zusammen, daß Judas aus dem Werke Christi gerade die Wiederkunft desselben mit besonderem Nachdruck hervorhebt. Weist er an den meisten Stellen seines Briefes auch nur prophetisch auf dieses Gericht selbst hin, und schildert die Größe desselben, so enthält doch Vs. 21. einen bestimmten Hinweis auf Christus als den Vollzieher desselben. Aber nur diese Vollendung des Heils durch Christus hebt unser Brief hervor, läßt dagegen die Frage nach der Gründung desselben durch ihn ganz unbeantwortet und zeigt sich eben hierin dem Lehrbegriff des Jakobusbriefes eng verwandt. Werden auch die Gläubigen von Judas Vs. 1. als aus der sündigen Welt ausgeschiedene und Gott geweihte bezeichnet (nach der Lesart ἡγιασμένοις), so bleibt doch unentschieden, wie dies durch Christus bewirkt worden ist. In einem Briefe von so geringem Umfang, welcher nicht gestattete, alle Momente des Heils gleichmäßig hervorzuheben, könnte das Fehlen dieser Momente als etwas mehr zufälliges betrachtet werden. Es könnte aber auch hieraus geschlossen werden, daß unser Brief sich gerade hierin den noch unentwickelteren apostolischen Lehrtropen und namentlich dem des Jakobus zur Seite stellt, und da es auch in diesem kurzen Briefe nicht an Veranlassung fehlen konnte, diese Momente, wenn auch nicht ausführlich zu entwickeln, so doch gelegentlich zu berühren, so möchte diese letztere Erklärung allerdings den Vorzug verdienen, zumal wenn wir sehen, daß, das Heil von seiner subjectiven Seite aufgefaßt, alle wesentlichen Momente des christlichen Bewußtseins berührt sind. Und

auch dies würde uns wieder auf die Annahme hinführen, daß auch Judas den neuen Bund vorherrschend als das verklärte Gesetz auffaßt, insofern eine noch unentwickeltere Lehre von Christus nothwendig mit dieser Anschauung gegeben ist. — Was nun die Lehre des Judas von der Person Christi betrifft, so befinden wir uns auch in dieser Beziehung auf einem dem Briefe des Jakobus verwandten Standpunkt. Ausdrücklich ist auch hier nur die göttliche Herrlichkeit bezeichnet, welche Christus nach seiner Erhebung zum Vater empfangen hat. Auf die Theilnahme an dieser Herrlichkeit weist die Bezeichnung Christi als des Herrn hin, wie sie sich in unserem Briefe findet (Vs. 4. u. a.). Ja noch bestimmter wird Christus von Judas als der einzige Herrscher bezeichnet (Vs. 4.), worin enthalten ist, daß er an dieser Fülle der göttlichen Macht und Herrlichkeit nur allein Theil nimmt. Daß Judas gerade diese göttliche Herrlichkeit Christi mit Nachdruck hervorhebt, hängt jedenfalls wieder mit der durch den ganzen Brief sich hindurchziehenden Idee des Gerichts zusammen. Vom Jakobusbrief unterscheidet sich unser Brief nur dadurch, daß in ihm diese spezifisch göttliche Würde Christi bestimmt schon in Schutz genommen wird, wenngleich Judas dieselbe nur einfach behauptet, ohne dieselbe näher zu begründen und den Inhalt dieser Idee näher zu entwickeln. Hieraus, daß Judas bereits sich gedrungen fühlt für die Anerkennung der Herrlichkeit Christi (*κυριότης*) polemisch in die Schranken zu treten, meint Schmid *) schließen zu können, daß unser Brief hiermit über sich selbst und über den Brief Jakobi hinausweise. Doch kann dies auch einfach aus der gegen die Irrlehrer nothwendig werdenden Polemik erklärt werden. Ausgegangen sind wir bei dem Gesagten von der Ansicht, daß *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον* Vs. 4. die richtige Lesart und *θεόν* hinter *δεσπότην* nach den besten alten Zeugen wegzulassen sei, daß ferner die Worte *τὸν μόνον δεσπότην* nicht auf Gott, sondern auf Christus bezogen werden müssen; einmal liegt diese Beziehung auf Christus schon wegen des fehlenden Artikels vor *κύριον* am nächsten und sodann ist sie dadurch gefordert, daß von der Beziehung auf Gott bereits in dem unmittelbar Vorhergehenden die Rede war. Weisen nun diese Worte in Vs. 4. auf eine Verleugnung der Herrlichkeit Christi (*κυριότης*) hin, so liegt es auch am nächsten, die Verleugnung der *κυριότης* in Vs. 8. von der Christi zu verstehen, wenngleich vielleicht hier eine noch weitere Beziehung nicht ausgeschlossen werden darf. — Bildet die warnende Hindeutung auf das nahe bevorstehende Gericht den Hauptinhalt unseres Briefes, so liegt es schon hiernach am nächsten, die *κυριότης* Christi von der Herrlichkeit und göttlichen Macht zu verstehen, wie sie gerade bei diesem Gericht zur Erscheinung kommen wird. Und wir finden also bei Judas, um das Gesagte noch einmal zusammenzufassen, Christus zunächst als den Vermittler des Heils bezeichnet, ohne daß jedoch die nähere Art und Weise dieser

*) A. a. O. Thl. 2. S. 140.

Vermittlung dargelegt wäre, sodann aber und vor allem als den Vollender des Heils aufgefaßt. Daß er auch schon vor seiner Erscheinung im Fleische in der Führung des Volkes Gottes thätig gewesen sei, würde darin bestimmt bezeichnet sein, wenn Vs. 5. die von Lachmann aufgenommene Lesart ὁ Ἰησοῦς die richtige wäre, was aber weder aus äußern, noch aus innern Gründen der Fall ist. Was diese letzteren betrifft, so entscheidet gegen diese Lesart allerdings noch nicht, daß diese Idee unserem Briefe sonst ganz fremd ist, wohl aber, daß ὁ Ἰησοῦς immer nur den historischen Christus, niemals den praeexistenten bezeichnen kann.

Wenn wir hiernach in der Lehre des Judas von Christus nicht über das, was wir bei Jakobus fanden, hinausgeführt werden, so treten uns dagegen die eigenthümlich christlich-religiösen Begriffe schon bestimmter entgegen, wenn wir die Lehre des Briefes von dem neuen Heil nach seiner subjectiven Seite in's Auge fassen. Zwar finden wir die Idee der Wiedergeburt, wie wir sie bei Jakobus finden, nicht ausdrücklich in ihm hervorgehoben, und noch weniger tritt uns in ihm eine weitere Entwicklung des Begriffs des Glaubens entgegen. Die πίστις kommt vielmehr nur zweimal und zwar an beiden Stellen im objectiven Sinne vor (Vs. 3. u. 20.), aber wohl erinnern Begriffe wie ἡγιασμένοι Vs. 1. (nach der einen Lesart dieser Stelle) ἅγιοι (Vs. 3.), κλητοί (Vs. 1.), τετηρημένοι (Vs. 1.) schon an die entwickelteren apostolischen Lehrtropen, wenn gleich auch diese Begriffe nicht didactisch weiter entwickelt sind. Namentlich gehört auch hierher, wie Vs. 20. das subjective christliche Leben in Zusammenhang gebracht wird mit dem heiligen Geist, der nach dem, was in dieser Stelle liegt, als das Princip desselben betrachtet werden muß. Doch ist ungeachtet dieser Verschiedenheit doch im Großen und Ganzen die Verwandtschaft mit dem Jakobusbrief eine so große, daß wir diesen Brief allerdings mit Schmid *) als ein ergänzendes Seitenstück zu dem Brief Jakobi betrachten können. Er bietet zu diesem letzteren eine lehrreiche Parallele, insofern er zeigt, daß der eigenthümliche Lehrbegriff des Jakobus nicht eine isolirte Erscheinung in der apostolischen Kirche ist, wenngleich gerade in ihm die bezeichnete Richtung, welche ihm mit Judas gemein ist, nach dem ganzen Entwicklungsgange des Jakobus in der größesten Schärfe ausgeprägt war.

---

Wir haben bisher den Lehrbegriff des Judas, so weit er sich aus diesem Briefe erkennen läßt, darzustellen versucht, ohne dabei auf die Benutzung apokryphischer Traditionen und Schriften, wie sie demselben eigen ist, Rücksicht genommen zu haben. Daß ohne die Rücksicht auf diese letzteren alle wesentlichen Begriffe dieses Briefes dargestellt werden können, zeigt deutlich, daß diese Bezugnahme auf

*) A. a. O. Thl. 2. S. 140.

apokryphische Data mit der Lehrsubstanz dieses Briefes selbst nicht wesentlich zusammenhängt, daß sie vielmehr nur zu den eigenthümlichen Beweismitteln gehört, deren sich unser Brief bedient. Zunächst steht es gewiß fest und ist jetzt wohl auch allgemein zugestanden, daß diese Bezugnahme von Seiten des Judas nicht als bloße Akkommodation zu dem Standpunkt der Leser betrachtet werden kann. Läßt sich auch nicht mit Sicherheit behaupten, daß Judas Vs. 14. durch Anführung einiger Worte aus dem apokryphischen Buch Henoch alle einzelnen Vorstellungen dieser Schrift bestätigen wollte, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er dasselbe bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt und ihm jedenfalls selbst einen großen Werth beigelegt haben muß. Ob Judas auch Vs. 6. eine apokryphische Schrift oder Tradition im Auge hat oder nur auf die bekannte Erzählung der Genesis hinweist, kann zweifelhaft sein. Gewiß ist auch bei Vs. 9. eine Bezugnahme wenn auch nicht, wie Origenes will, auf eine bestimmte apokryphische Schrift, so doch jedenfalls auf eine apokryphische Tradition, wobei wir es hier dahin gestellt sein lassen können, welche Gestalt dieser in der jüdischen Ueberlieferung schon in verschiedener Weise berichteten Tradition Judas hierbei vor Augen gehabt hat. Wenn nun auch einzelne Bezugnahmen auf Stellen alttestamentlicher Apokryphen bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern sich nicht werden in Abrede stellen lassen, so findet sich doch für eine solche Benutzung apokryphischer Traditionen und Schriften, wie sie unser Brief enthält, sonst kein weiteres Beispiel im neuen Testament, wie man denn auch schon in der alten Kirche an derselben Anstoß nahm. Wenngleich hiernach unser Brief nur als eine deuterokanonische Schrift betrachtet werden kann, so darf man doch zur richtigen Schätzung derselben nicht übersehen, was wir schon oben bemerkten, daß die eigentliche Lehrsubstanz des Briefes hiervon völlig unabhängig ist. Nur Ideen, welche unserem Briefe mit allen übrigen neutestamentlichen Briefen gemeinsam sind, sollen von Judas hierdurch bewiesen werden.

---

# Der Lehrbegriff des Petrus.

## Einleitung.

Die Quellen. Von den Quellen, welche uns für die Darstellung der Lehre des Petrus zu Gebote stehen, haben wir zunächst den zweiten Petrusbrief auszuschließen. Da die Echtheit dieses Briefes so sehr bezweifelt ist, so würde der Lehrgehalt desselben, auch

wenn er als echtes Schreiben des Petrus betrachtet werden könnte, jedenfalls abgesondert von dem anerkannt echten Briefe dieses Apostels dargestellt werden müssen. Nun aber müssen wir auch die Zweifel an der Echtheit dieses Schreibens als begründet anerkennen. Sie sind nicht erst das Produkt der neueren bloß auf rein innere Gründe sich stützenden Kritik, sondern gründen sich bekanntlich schon auf die Ueberlieferung der alten Kirche. Und was den Lehrgehalt dieses Briefes betrifft, so ist die auffallende Verschiedenheit, welche sich auch in dieser Beziehung zwischen ihm und dem ersten Briefe findet, jedenfalls nicht geeignet, die starken Bedenken an der Echtheit desselben zu heben. Es bleiben uns also nach Ausscheidung des zweiten Petrusbriefes nur noch die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte und der erste Brief desselben über. Von diesen Quellen muß jedenfalls, auch die Echtheit jener Reden vorausgesetzt, der Brief des Petrus für unseren Zweck die erste Stelle einnehmen. Dafür spricht zunächst, daß diese Reden in der Gestalt, in der sie uns in der Apostelgeschichte überliefert sind, nicht unmittelbar von dem Apostel Petrus herrühren. Ist auch der geschichtliche Character derselben gegenüber den in neuerer Zeit erhobenen Zweifeln festzuhalten, so muß es doch in Bezug auf den einzelnen Ausdruck zweifelhaft bleiben, ob er gerade in dieser bestimmten Gestalt von dem Apostel herrührt. Sodann können wir auch schon von vornherein von einem Briefe, welcher an schon im christlichen Glauben gegründete Gemeinden gerichtet ist, noch eine tiefere Einführung in das Innere des Lehrbegriffs dieses Apostels erwarten, als in Reden, welche meist an solche gerichtet sind, die erst für das Evangelium gewonnen werden sollten. Dennoch müssen sie als eine wichtige Ergänzung des Lehrgehaltes, wie er in dem ersten Brief niedergelegt ist, betrachtet werden. Der geschichtliche Character derselben ist nun aber bekanntlich im Zusammenhang mit den in neuerer Zeit erhobenen Zweifeln an der Echtheit der Apostelgeschichte überhaupt in Frage gestellt worden. Wie man in den Reden des Paulus die eigenthümlich paulinischen Ideen ganz vermissen wollte, so meinte man auch in den Reden des Petrus auch nur wieder dieselben Ideen finden zu können, welche jene Reden des Paulus enthalten sollten. Da diese Zweifel an der Echtheit dieser Reden in engem Zusammenhang mit den Zweifeln an der Echtheit der Apostelgeschichte überhaupt stehen, so können wir auf dieselben hier auch nicht ausführlicher eingehen. Nur so viel wollen wir hier bemerken, daß es nicht auffallen kann, wenn die Reden des Petrus gewisse Elemente mit den Reden des Paulus gemein haben. Es sind dies jedenfalls Elemente, wie sie in keiner Missionsrede fehlen konnten. Wie dagegen die Reden des Paulus wesentliche Ideen mit den paulinischen Briefen gemein haben, so ist das Gleiche auch bei den Reden des Petrus der Fall. Die Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs wird zeigen, daß durch diese Reden dieselbe Grundanschauung wie durch den ersten Brief sich hindurchzieht, und daß überdies auch in den einzelnen Lehren sich mannichfache Berührungspunkte zwischen ihnen finden. Um diese innere Verwandtschaft noch mehr hervorheben zu können, werden wir

daher auch den Lehrgehalt dieser Reden nicht abgesondert von dem des Briefes, sondern vielmehr mit ihm vereinigt darstellen.

Wir haben bisher die Echtheit des ersten Briefes vorausgesetzt, und konnten dies auch um so mehr, weil dieselbe noch immer fast allgemein angenommen wird. Die Berechtigung zu dieser Annahme liegt zunächst in der Ueberlieferung der alten Kirche, welche unseren Brief ganz in Uebereinstimmung mit dem, was ihr sonst über Petrus überliefert war, gefunden haben muß. An Stärke der äußeren Bezeugung steht unser Brief hinter keinem der übrigen neutestamentlichen Briefe zurück. Er ist schon sehr früh und zwar in den verschiedenen Theilen der alten Kirche als ein echtes Schreiben des Apostels Petrus betrachtet worden, ohne daß diese Annahme auf Widerspruch gestoßen wäre. Und diese äußere günstige Bezeugung ist um so höher anzuschlagen, als wir an dem Beispiel des zweiten Petrusbriefes sehen, daß die alte Kirche im Allgemeinen nicht ohne Sorgfalt und Vorsicht bei der Sammlung und Auswahl der neutestamentlichen Briefe verfuhr. Daß der zweite Petrusbrief 3, 1. eine bestimmte Beziehung auf unseren Brief nimmt, kann wohl als allgemein zugestanden betrachtet werden. Ist nun derselbe unecht, so würde aus dieser Bezugnahme jedenfalls so viel mit Gewißheit hervorgehen, daß in dem Kreise des Verfassers dieses Briefes unser Brief als eine echte Schrift des Apostels Petrus allgemein gegolten habe. Wäre aber der zweite Brief echt, so würde damit auch die Echtheit unseres Briefes bezeugt sein. Den in neuerer Zeit an der Echtheit unseres Briefes erhobenen Zweifeln können wir schon deshalb keine große Bedeutung beilegen, sofern sie sich großentheils auf eine ungenaue Auffassung des Lehrgehaltes dieses Briefes gründen. Die Echtheit dieses Briefes wird in hohem Maße dadurch bestätigt, daß der Lehrgehalt desselben genau dem Bilde entspricht, welches wir aus anderweitigen Zeugnissen über die geschichtliche Stellung des Petrus in der apostolischen Kirche gewinnen können. Wenn er nach einer weitverbreiteten Ansicht in Sprache und Lehrgehalt aller Eigenthümlichkeit entbehren würde und insbesondere als ein bloßer Nachklang der paulinischen Briefe betrachtet werden müßte, so würde, wenn in der That eine solche Abhängigkeit von dem paulinischen Lehrbegriff bestände, sich damit die Annahme der Abfassung dieses Briefes durch den Apostel Petrus allerdings nicht vereinigen lassen. Zunächst aber findet schon zwischen der Darstellungsweise des Paulus und Petrus eine bemerkenswerthe Verschiedenheit statt. Mit Recht bemerkt in dieser Beziehung Weiß *), daß die ganze Lehrweise des Petrus in gewissem Sinne den Character der religiösen Unmittelbarkeit trage. Petrus entwickele nicht, er argumentire nicht, er polemisire nicht. Die dialectischen Vermittlungen der Glaubenswahrheiten, wie sie das paulinische Lehrsystem aufweise, kenne er nicht und bedürfe er nicht. Was sodann den Lehrgehalt selbst betrifft, so ist es schon durch die neueren sorgfältigeren Darstellungen desselben,

*) Der Petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855. S. 331.

namentlich die von Schmid und Weiß, außer Zweifel gesetzt, daß der Lehrbegriff des Petrus, obwohl er dem des Paulus schon weit näher steht, als der des Jakobus und Judas, doch noch sehr wesentlich von dem ersteren verschieden ist, daß auf der einen Seite die gerade für Paulus am meisten characteristischen Begriffe hier nicht gefunden werden, und daß auf der anderen Seite unser Brief Ideen enthält, welche in dieser Gestalt nicht unmittelbar bei Paulus vorkommen. Die genannten Darstellungen haben gezeigt, daß der petrinische Lehrbegriff als die noch unentwickeltere Vorstufe des paulinischen betrachtet werden muß. — Wenn die neuere negative Kritik das Unhaltbare der Ansicht von dem durchaus paulinischen Character dieses Briefes richtig erkannte, dagegen nun in ihm ein Gemisch von paulinischen und ebionitischen Elementen finden wollte und hieraus gegen die Abfassung desselben durch den Apostel Petrus argumentirte, so werden auch die hierauf sich gründenden Zweifel durch eine unbefangene Auffassung des petrinischen Lehrbegriffs widerlegt. Diese zeigt, wie es diesem Lehrbegriff keineswegs an einer Grundanschauung fehlt, durch welche alles Einzelne in ihm eigenthümlich bestimmt wird, daß eben dadurch auch der Lehrbegriff des Petrus eine Lehrbildung von durchaus organischem Character ist. — Dagegen würde nun mit der petrinischen Abfassung des Briefes noch keineswegs die Annahme in Widerspruch stehen, daß der Apostel Petrus mit einzelnen paulinischen Briefen bekannt gewesen ist und daß dieselben auch einen gewissen Einfluß auf ihn geübt haben. Eine gegenseitige Einwirkung der verschiedenen Apostel auf einander und namentlich des Paulus auf die älteren Apostel läßt sich ja überhaupt nicht in Abrede stellen und steht auch mit der apostolischen Selbstständigkeit derselben nicht in Widerspruch. Ob nun in der zuletzt bezeichneten Art wirklich unser Brief von den paulinischen abhängig sei oder ob vielmehr, wie Weiß *) annimmt, gerade umgekehrt Paulus sich mit unserem Briefe bekannt zeige und denselben namentlich im Römerbriefe, vielleicht auch im Epheserbriefe benutzt habe, ist eine Frage, deren nähere Untersuchung nicht hierher gehört. Als gewiß läßt sich dies betrachten, daß gerade die für Paulus am meisten characteristischen termini sich in unserem Briefe nicht finden und daß, will man einmal eine Benutzung der paulinischen Briefe von Seiten unseres Briefes annehmen, man nicht bei den älteren Briefen des Paulus, ja überhaupt nicht bei den paulinischen Briefen wird stehen bleiben können.

Wenn wir hier noch die Frage nach dem Leserkreis, welchen der Brief voraussetzt, berühren, so geschieht dies, weil hiervon für die richtige Auffassung des Lehrgehaltes viel abhängt. Ist derselbe, wie dies früher die herrschende Annahme war und neuestens von Weiß **) wieder vertheidigt worden ist, an judenchristliche Leser gerichtet, so ist dies nicht bloß für die Bestimmung der Zeit der Abfassung unseres

*) A. a. O. S. 406 ff.
**) A. a. O. S. 99 ff.

Briefes von Wichtigkeit, sondern auch für den Lehrgehalt selbst. Eine sich durch den ganzen Brief hindurchziehende Anschauung würde es dann sein, daß in den judenchristlichen Gemeinden alles dasjenige realisirt sei, was im alten Testament von dem Volk Gottes als Weissagung und Verheißung ausgesprochen, als Ideal hingestellt worden ist; daß die judenchristliche Gemeinde als die eigentliche Substanz der christlichen Kirche betrachtet werden müsse. Ist dagegen die entgegengesetzte Annahme die richtige, daß die Leser dieses Briefes vorherrschend aus ehemaligen Heiden bestanden, so würde jene bezeichnete judenchristliche Anschauung aus unserem Briefe sich nicht erweisen lassen. Die Annahme nun, daß der Apostel an judenchristliche Gemeinden diesen Brief gerichtet habe, scheint allerdings zunächst am meisten der geschichtlichen Stellung des Petrus in der apostolischen Kirche als des ἀπόστολος περιτομῆς zu entsprechen, auch würde die bezeichnete judenchristliche Ansicht mit dem Lehrgehalt der Reden des Petrus in der Apostelgeschichte sehr gut übereinstimmen. Da wir jedoch bei Petrus eine Fortbildung seiner Lehre schon nach der Darstellung der Apostelgeschichte anzunehmen haben, so könnte es nicht auffallen, wenn in dem Briefe über dieses Verhältniß eine etwas andere Ansicht sich fände, als in den ersten Reden der Apostelgeschichte. Sodann aber erregt an dieser Ansicht auch Bedenken, daß nach ihr auch die Abfassungszeit unseres Briefes in die früheste apostolische Zeit hinaufgerückt werden muß, da die bezeichnete Ansicht nur zu einer Zeit möglich war, wo das heidenchristliche Element in den Theilen Kleinasiens, für welche unser Brief bestimmt ist, durch die Wirksamkeit des Paulus noch nicht das Uebergewicht gewonnen hatte *). Eine weitere Consequenz dieser Ansicht aber würde sein, daß die Verkündiger des Evangeliums in jenen Gemeinden, deren Predigt unser Brief als die echte bestätigen will, nicht von Paulus und den Gefährten desselben verstanden werden könnten. Vielmehr würde es nach dieser Ansicht am nächsten liegen, anzunehmen, daß Petrus selbst in jenen Gemeinden das Evangelium verkündigt hätte. Daß diese letztere Annahme indessen nicht möglich ist, erhellt nicht bloß aus dem Mangel aller persönlichen Beziehungen in unserem Briefe, aller Andeutungen auf die frühere Wirksamkeit des Petrus unter diesen Gemeinden und seiner Bekanntschaft mit ihnen, sondern auch aus der Art, in welcher der Apostel von den Verkündigern des Evangeliums in jenen Gemeinden spricht (1, 12.). Kann hiernach der Apostel nicht selbst zu diesen Verkündigern gehört haben, so können wir unter ihnen doch nur an Paulus und die Gefährten desselben denken, mit denen ja, wie 5, 12. zeigt, Petrus in engem Verkehr stand, der Brief also würde jedenfalls hiernach eine Zeit voraussetzen, in welcher das heidenchristliche Element in jenen Gemeinden das weit überwiegende geworden war. Und hiermit stimmt auch überein, daß nach unbefangener Auslegung die Leser des Briefes von Petrus deutlich als solche bezeichnet werden, welche aus dem Hei-

*) Vergl. Weiß a. a. O. S. 156 f.

denthum der christlichen Kirche einverleibt waren, wie denn auch die Existenz so zahlreicher überwiegend judenchristlicher Gemeinden in jenen Gegenden Kleinasiens vor der Wirksamkeit des Paulus in denselben nicht wird nachgewiesen werden können.

---

Die geschichtliche Stellung des Petrus in der apostolischen Kirche. Der Apostel Petrus unterscheidet sich in seinem religiösen Entwicklungsgang von Jakobus dadurch wesentlich, daß er sich nicht zunächst außerhalb des geistigen Lebenskreises Jesu in einer mehr selbstständigen Weise entwickelte, sondern von Anfang an einer der gläubigen Zeugen des messianischen Werkes Christi war und sich ganz in ihn hineinlebte. Kam bei Jakobus der Glaube an Christus nur als die Bestätigung und Vollendung dessen, was er zunächst unabhängig von Christus, wenngleich gewiß nicht ganz unberührt von ihm, auf dem gesetzlichen Standpunkte erstrebt hatte, hinzu, so mußte bei Petrus dieser Glaube von Anfang an sein ganzes inneres Leben mehr durchdringen. So spiegelt sich nun auch in den Schriften dieses Apostels der tiefe Eindruck, welchen die Thatsachen des Lebens Christi, namentlich der Tod und die Auferstehung desselben auf ihn gemacht hatten, lebendiger ab, als bei Jakobus; das, was bei diesem letzteren mehr die Voraussetzung seiner Lehre bildet, mußte bei Petrus bestimmt in den Vordergrund treten. Unterscheidet sich hierin Petrus bestimmt von Jakobus, so steht er ihm doch auf der anderen Seite darin wieder näher, daß uns auch in seinem Leben nicht ein so plötzlicher Bruch mit seiner ganzen Vergangenheit entgegentritt, als dies bei Paulus der Fall ist, daß der Glaube an Christus mehr allmählig sein ganzes inneres Leben umbildete, daß namentlich der Gegensatz von Gesetz und Evangelium keineswegs mit derselben Schärfe in das Leben dieses Apostels fiel, als dies bei Paulus der Fall ist. Schon hierin zeigt sich, was sich uns auch noch von einer anderen Seite bestätigen wird, daß wir den Apostel Petrus als ein eigenthümliches Mittelglied zwischen Jakobus und Paulus zu betrachten haben.

Gerade bei dem Apostel Petrus können wir die verschiedenen Stufen seiner Entwicklung bestimmter als bei anderen Aposteln verfolgen. Auf der ersten derselben während der frühesten Zeit seines apostolischen Wirkens verkannte er zwar keineswegs, daß auch die Heiden zur Theilnahme am Heil berufen seien, auch hält er bestimmt schon fest, daß, was die Juden betrifft, die äußere Abstammung von dem Volke der Verheißung noch keineswegs zur Theilnahme an diesem Heil befähige, vielmehr fordert er bestimmt eine sittliche Umwandlung als Bedingung der Theilnahme am Heil. Aber er betrachtet doch die Juden als den eigentlichen Kern des Gottesreichs, und bezeichnet, wie durch das Verhalten derselben zum messianischen Heil die Entwicklung dieses Reiches wesentlich bedingt sei. Wird die Theilnahme auch der Heiden an dem Heil auch bereits von Petrus bestimmt in Aussicht

gestellt, so bleibt doch die Herzuführung derselben zu dem Bundesvolke besonderen göttlichen Führungen überlassen, namentlich aber steht es auf dieser ersten Stufe dem Petrus noch fest, daß die Theilnahme der Heiden am Heil durch die Annahme des mosaischen Gesetzes bedingt sei. Und wie tief diese letztere Ansicht bei Petrus wurzelte, können wir daraus sehen, daß er nach dem Bericht der Apostelgeschichte nicht ohne mannichfaches Sträuben von seiner Seite zu der höheren Erkenntniß hingeführt werden konnte. Nach dem neuesten Darsteller des petrinischen Lehrbegriffs *) hätte nun Petrus später allerdings die Heidenmission in ihrer faktischen Berechtigung haben anerkennen müssen, da dieselbe jedoch immer in Widerspruch mit seiner Grundanschauung von einer ursprünglichen Alleinberechtigung der Juden zur Theilnahme am Heil geblieben sei, habe er sich auf diesem Boden nie ganz heimisch fühlen können. Nicht eigentlich aus innerer geänderter Ueberzeugung, sondern nur auf einen ausdrücklichen Wink Gottes hin in einem bestimmten Fall habe er die freiere Praxis im Umgang mit den Heidenchristen angenommen, und daraus erkläre sich denn auch, daß er derselben in Antiochien so leicht wieder untreu werden konnte. Ob Petrus später noch die Schranken dieser seiner Anschauung durchbrochen habe, lasse sich zwar vermuthen, aber nicht mit Gewißheit behaupten, da der erste Brief noch ganz von der Voraussetzung einer ursprünglichen Alleinberechtigung der Juden in der Christengemeinde, in welche die Heidenchristen nur als ein verschwindendes Element aufgehen konnten, ausgehe.

Daß eine solche Anschauung von dem Vorwurf der Inkonsequenz nicht frei zu sprechen sei, daß in diesem Fall die größere Consequenz auf Seiten der pharisäisch gesinnten Eiferer gelegen haben würde, gesteht Weiß **) selbst zu. Die Voraussetzung dieser Ansicht ist nun, daß der erste Brief des Petrus nicht an heidenchristliche, sondern an überwiegend judenchristliche Gemeinden gerichtet sei und nicht der späteren, sondern der früheren apostolischen Zeit angehöre — eine Voraussetzung, welche aber selbst, wie wir sahen, sich nicht rechtfertigen läßt. Sodann muß von dieser Ansicht aus auch der Rede des Petrus auf dem Apostelconcil der geschichtliche Character nothwendig abgesprochen werden. Daß ferner die bei der Bekehrung des Cornelius von Seiten des Petrus gemachten tieferen Erfahrungen nicht eine wirkliche gänzliche Aenderung seiner bisherigen Ansicht von der Stellung der Heiden zum Heil hervorgerufen haben sollten, ist doch jedenfalls sehr unwahrscheinlich. Vor allem aber wird diese Ansicht durch die ausdrücklichen Aussagen des Paulus über seine Stellung zu Petrus widerlegt. Wenn dieser letztere sich nach Gal. 2, 9. gedrungen fühlt, die Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden als eine vollkommen berechtigte anzuerkennen, so erscheint dies hier nicht, wie man nach jener Ansicht voraussetzen müßte, als eine ihm gleichsam wider seinen

---

*) Weiß a. a. O. S. 144 ff.
**) A. a. O. S. 155.

Willen abgezwungene Concession, sondern als eine freiwillige und freudige Anerkennung. Sodann aber dient gerade der Vorfall in Antiochien, wie er von Paulus aufgefaßt und berichtet ist, zur Widerlegung der bezeichneten Ansicht, nach welcher Petrus nur seine Praxis in einem bestimmten Fall, niemals aber seine frühere Ueberzeugung wirklich geändert haben soll. Das, was Paulus Gal. 2. Vs. 14. sagt, setzt voraus, daß Petrus nicht bloß in einem bestimmten Fall diese freiere Praxis angenommen habe, sondern fortgehend mit den Heidenchristen in dieser freieren Weise verkehre. Auch setzt die ganze Argumentation des Paulus gegen Petrus hier voraus, daß Petrus auch noch jetzt die freiere Ansicht von der vollkommen gleichen Berechtigung der Heiden zur Theilnahme am Heil theile, daß er nur in diesem bestimmten Fall derselben, und zwar ohne Zweifel aus einer in dem Character des Petrus begründeten Schwäche untreu geworden sei. Wie derselbe zu dieser höheren Ueberzeugung hingeführt worden ist, sagt Paulus nicht. Aber daß es unabhängig von Paulus selbst geschehen sei, läßt die Argumentation dieses letzteren schließen. Dabei versteht es sich von selbst, daß diese Ueberzeugung nicht so tief mit dem ganzen inneren Wesen des Petrus verwachsen war, als wir dies bei dem Heidenapostel voraussetzen müssen, aber daß er an derselben in Antiochien nicht wirklich irre, sondern nur in der Praxis ihr untreu geworden ist, zeigt deutlich schon die Bezeichnung dieses Verfahrens des Petrus als *ὑπόκρισις* (Vs. 13.).

Wenn hiernach gerade dieser Vorfall in Antiochien die Annahme einer principiellen Differenz zwischen Petrus und Paulus entschieden ausschließt, so unterscheidet sich Petrus doch von diesem letzteren schon bestimmt durch die Verschiedenheit des Wirkungskreises. Petrus kommt darin mit Jakobus überein, daß er die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden als seine eigenthümliche Lebensaufgabe betrachtete (Gal. 2, 9.), ja er vor allen anderen wird Vs. 7. als derjenige bezeichnet, dem die Wirksamkeit unter dem jüdischen Volke vom Herrn zugetheilt worden sei. Daß er in einem bestimmten Fall durch die Umstände veranlaßt in seinem ersten Briefe an überwiegend heidenchristliche Gemeinden sich wendet, steht hiermit keineswegs in Widerspruch. Auch in der späteren Zeit seines Lebens haben wir den Apostel Petrus nach den Daten, welche uns der erste Brief an die Hand gibt, uns mit der Mission unter den Juden beschäftigt zu denken. Diese Verschiedenheit des Wirkungskreises hing nun jedenfalls mit einer Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit in ihrem Verhältniß zum alten Bunde eng zusammen. Wir können annehmen, daß Petrus in seiner Lehre mehr die innere Zusammengehörigkeit und wesentliche Einheit der beiden Oekonomieen, als den Unterschied hervorgehoben haben werde. Es wird dies dadurch bestätigt, daß in Corinth die judenchristliche Parthei sich gerade auf die Autorität des Petrus dem Paulus gegenüber berief. Zwar wird der von ihr zwischen Paulus und Petrus gemachte Gegensatz von diesen Aposteln selbst nicht anerkannt, aber daß man überhaupt diese beiden Apostel

in diesen Gegensatz zu einander stellen konnte, weist jedenfalls auf eigenthümliche Unterschiede in ihrer Verkündigung des Evangeliums hin. Wir werden hiernach annehmen können, daß Petrus ähnlich wie Jakobus zwar die Heidenchristen von der Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes entbunden habe, daß er aber für die Gläubigen aus den Juden die Befolgung dieses Gesetzes als etwas sich von selbst Verstehendes voraussetzte, wenngleich natürlich Petrus noch weniger als Jakobus dieser Befolgung des Gesetzes eine rechtfertigende Kraft zuschreiben konnte. Daß er für die Gläubigen aus den Juden eine solche Beobachtung des Gesetzes aus Pietät gegen die angestammte Gesetzgebung forderte, damit steht auch nicht in Widerspruch, daß er Apstg. 15, 10. das Gesetz als ein unerträgliches Joch bezeichnet, indem er hier nur von einer solchen Gesetzeserfüllung redet, welche von derselben die Rechtfertigung des Menschen vor Gott abhängig macht.

Steht nach dieser Seite hin betrachtet Petrus dem Jakobus näher als dem Apostel Paulus, so findet doch auch wieder ein nicht zu übersehender Unterschied zwischen ihm und diesem letzteren Statt. Die freiere Praxis des Petrus im Verkehr mit den Heidenchristen, welche nach Gal. 2, 14. bei ihm als die herrschende betrachtet werden muß, weist auf ein schon freieres Verhältniß desselben zum Gesetz hin, als wir dies bei Jakobus voraussetzen können. Dazu kommt, daß gerade die Strengsten unter den judaistischen Eiferern Gal. 2, 12. sich als von Jakobus gesandt darstellten, daß ferner nach Apstg. 15. der Vorschlag einer Anbequemung der Heidenchristen in den Stücken, welche das religiöse Gefühl der ehemaligen Juden am meisten verletzen mußten, nicht von Petrus, sondern von Jakobus ausging, während Petrus sich bestimmt auf die Seite des Paulus stellt und die Heidenchristen ganz vom Gesetz entbunden wissen will. Dieses enge Verhältniß, in welchem Petrus zu Paulus stand, wird auch dadurch bestätigt, daß der erste Brief an mehreren Stellen (1, 12. 25.) die von Paulus und dessen Gefährten ausgegangene Verkündigung des Evangeliums unter jenen Gemeinden als die echte bestätigt. Daß die hier gebrauchten Ausdrücke zu unbestimmt seien, um die Annahme einer solchen Bestätigung der paulinischen Verkündigung von Seiten des Petrus begründen zu können, läßt sich keineswegs behaupten. Nach diesem engen Verhältniß, welches zwischen Paulus und Petrus stattfand, können wir schließen, daß auch der Lehrbegriff dieses letzteren dem des ersteren verwandter sein werde, als dies bei Jakobus der Fall sein konnte. Wie sehr sich dies auch schon auf den ersten Anblick bei einer Vergleichung des petrinischen Briefes mit denen des Paulus bestätigt, erhellt leicht. Diese Verwandtschaft ist eine so große, daß man eine Zeit lang ganz übersah, daß durch dieses enge Verhältniß eine Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit noch keineswegs ausgeschlossen wird, und daß auch eine solche Verschiedenheit bei aller unverkennbaren Verwandtschaft wirklich stattfindet.

Ob nun auch Petrus, wie dies bei Jakobus wahrscheinlich der

8*

Fall war, den Judenchristen wegen ihrer Beobachtung des Gesetzes einen gewissen Vorzug vor den Heidenchristen einzuräumen geneigt war, ob auch er sich der Hoffnung hingab, daß diese letzteren vielleicht noch für die Beobachtung des Gesetzes gewonnen werden könnten, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch müssen wir bei dem engen Verhältniß, welches zwischen Petrus und Paulus namentlich in der späteren Zeit stattfand, bei dem Einfluß, den dieser letztere offenbar auf Petrus ausübte, bei der freieren Praxis desselben im Verkehr mit Heidenchristen Bedenken tragen, eine solche Anschauung auch dem Apostel Petrus zuzuschreiben. Der erste Brief des Petrus, welcher an gemischte Gemeinden gerichtet ist, überträgt die erhabenen Prädikate des alttestamentlichen Bundesvolkes auf die Christengemeinde, ohne die Frage näher zu berühren, in welchem Verhältniß zur Theilnahme am Heil die Beobachtung des Gesetzes von Seiten der Judenchristen stehe. Ob Petrus in dieser späteren Zeit, in der der Brief geschrieben ist, ganz schon zu der Höhe der paulinischen Erkenntniß, nach welcher diese Beobachtung des Gesetzes einen noch untergeordneten Standpunkt der religiösen Entwicklung bezeichnet, fortgeschritten war, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen.

---

Allgemeine Characteristik des petrinischen Lehrbegriffs. Von vornherein müssen wir annehmen, daß ein Apostel, der eine so bedeutende menschliche Eigenthümlichkeit hatte und eine so bestimmte geschichtliche Stellung in der apostolischen Kirche einnahm, auch eine eigenthümliche Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit besessen haben werde. Diese Annahme scheint Brückner *) nicht zu theilen, wenn er bemerkt, daß im Briefe des Petrus keine besondere Lehrrichtung vorliege. Auch Neander **), welcher den Apostel Petrus mit Recht als ein Mittelglied zwischen Paulus und Jakobus betrachtet, scheint bei demselben doch eine scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit in der Auffassung der christlichen Wahrheit nicht vorauszusetzen, wie dies auch daraus hervorzugehen scheint, daß er den Lehrbegriff des Petrus nicht besonders dargestellt hat, und daß er auch ausdrücklich bemerkt, daß wir in der Behandlung des Dogmatischen bei dem Felsenmanne der Kirche keine so hervorstechende ausgeprägte Geisteseigenthümlichkeit, wie bei einem Paulus und Johannes, erwarten können. Sollte indessen ein Apostel, der zu dem Herrn in einem so engen Verhältniß stand, der von Paulus Gal. 2, 9. zu den Säulen der Kirche gerechnet wurde, auf den sich in Korinth eine Parthei berief, nicht auch in seiner Anschauung von Christus durchaus originell gewesen sein? Dieses letztere würde auch nicht der Fall sein können, wenn wirklich, was län-

---

*) De Wette, Exegetisches Handbuch. Bd. 3. Thl. 1. Aufl. 2. S. 17.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 597 f.

gere Zeit die herrschende Ansicht war, der Brief des Petrus in Inhalt und Form ganz den Character der paulinischen Briefe an sich trüge. Doch weil eben die Voraussetzung nahe liegen muß, daß der Apostel Petrus nach seiner ganzen geschichtlichen Stellung in der apostolischen Kirche auch nicht ohne einen scharf ausgeprägten schriftstellerischen und theologischen Character gewesen sein werde, läßt sich mit einer solchen Ansicht die Annahme der Abfassung unseres Briefes durch den Apostel Petrus nicht vereinigen. Zunächst nun fällt der große und characteristische Unterschied zwischen unserem Briefe und dem des Jakobus sogleich in die Augen. Sind sie einander auch darin ähnlich, daß auch der Brief des Petrus überwiegend ethischen Inhalts ist, so unterscheiden sie sich doch dadurch sehr wesentlich von einander, daß der Apostel Petrus die ethischen Ideen viel bestimmter als Jakobus in Zusammenhang mit den eigenthümlich christlich-religiösen Begriffen bringt, daß diese letzteren, die bei Jakobus zwar nicht ganz fehlen, aber doch sehr zurücktreten, bei Petrus sehr bestimmt hervortreten. Es ist hierfür bezeichnend, daß, während λόγος bei Jakobus nichts anderes als die Bezeichnung des neuen sittlichen Gesetzes ist, es bei Petrus die Kunde von dem messianischen Werke Christi bezeichnet. Petrus begnügt sich nicht damit bloß im Allgemeinen anzudeuten, daß das Heil durch Christus vermittelt sei, er bezeichnet auch näher die Art und Weise, in welcher dies geschehen ist.

Steht der Lehrbegriff des Petrus nach dieser Seite hin betrachtet dem des Paulus entschieden näher als der des Jakobus, so unterscheidet er sich doch von demselben sogleich wieder wesentlich dadurch, daß auch Petrus den neuen Bund vorherrschend als die Vollendung und die Bestätigung des alten betrachtet. Wir sehen dies daraus, daß die Unvollkommenheit des alten zur Verwirklichung des Heils zwar vorausgesetzt, aber doch nicht ausdrücklich dargelegt wird, daß er nicht näher auf die Gründe eingeht, weshalb der alte Bund das Heil nur von fern weissagen, nicht aber selbst verwirklichen konnte, daß der alte und der neue Bund nirgends hier in einen so scharfen Gegensatz zu einander gestellt werden, als dies überall bei Paulus der Fall ist.

---

Die Grundanschauung. Die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie in Christo. Als die Grundanschauung des petrinischen Lehrbegriffs im Unterschiede von dem des Jakobus bezeichnet Schmid *) die Auffassung des Christenthums als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, als der Verwirklichung des durch dieselbe verheißenen Heils. Daß nun dies der alle Reden des Petrus in der Apostelgeschichte durchdringende Grundgedanke ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein,

*) A. a. O. Thl. 2. S. 154.

zweifelhafter kann es jedoch beim ersten Brief des Petrus sein, der scheinbar nur an einer Stelle (1, 10 ff.) das Heil in Christo in eine ausdrückliche Beziehung zu der alttestamentlichen Prophetie setzt, und dieser Stelle scheint in der ganzen Oekonomie des Briefes nur eine ganz untergeordnete Stelle zuzukommen. Deshalb hat der neueste Darsteller unseres Lehrbegriffs *) es wieder bestritten, daß bei Petrus, wie Schmid meint, die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie der alles beherrschende Gesichtspunkt sei. Einen solchen Alles beherrschenden Gesichtspunkt kann es nach Weiß **) bei Petrus gar nicht geben, weil dem petrinischen Lehrbegriff eben jede systematische Abrundung fehle. Anzunehmen, daß sich die gesammte Lehranschauung des Petrus aus einer Grundidee herausgestaltet habe, widerspreche dem petrinischen Lehrcharacter, weil dies immer in gewissem Grade eine systematische Vollendung desselben voraussetzen würde ***). Daß nun namentlich die Erfüllung der Verheißung nicht der alles beherrschende Gesichtspunkt sei, gehe schon daraus zur Genüge hervor, daß es ja von der einen Seite besonders die noch unerfüllte Verheißung sei, welche in den Blick gefaßt werde. Weiß will deshalb absichtlich nicht eine solche alles beherrschende Grundidee aufstellen, dennoch soll der petrinische Lehrbegriff nicht ein Aggregat zusammenhangsloser Lehranschauungen sein, vielmehr sich sogar zu einem in gewissem Sinne einheitlichen Lehrganzen abrunden. Ja er spricht gegen das Ende seiner Darstellung sogar selbst wieder von einem die ganze petrinische Lehranschauung beherrschenden Gesichtspunkt, und wenn dieser kein anderer sein soll als der Gegensatz von Weissagung und Erfüllung †), so giebt er hiermit einmal selbst zu, was er anfangs geleugnet hatte, daß es in dem petrinischen Lehrbegriff wirklich einen solchen alles beherrschenden Grundbegriff gibt und sodann, daß er auch von Schmid richtig als die Erfüllung der Weissagung bestimmt ist. Wenn Weiß in dem ersten Abschnitt das Lehrstück von der Hoffnung behandelt und diese erste Grundeigenthümlichkeit in der Lehranschauung des Petrus auf die religiöse Eigenthümlichkeit desselben zurückführt, so sind wir weit entfernt, zu leugnen, daß diese besonders starke Hervorhebung gerade der Hoffnung in engem Zusammenhange mit der individuell religiösen Eigenthümlichkeit des Petrus stehe. Mit Recht hat in dieser Beziehung Weiß ††) nachgewiesen, daß sich der Nachdruck, der bei Petrus gerade auf die Hoffnung gelegt wird, durch den besonderen Zweck des Briefes, die unter mancherlei Druck und Anfechtung seufzenden Christen zu trösten, nicht allein erklären lasse. Er bemerkt richtig, daß auf der einen Seite die Hoffnung nicht selten gerade da nicht hervorgehoben werde,

---

*) Weiß a. a. O. S. 18 ff.
**) A. a. O. S. 18.
***) A. a. O. S. 15.
†) A. a. O. S. 330.
††) A. a. O. S. 25 ff.

wo Petrus jenen parakletischen Zweck verfolgt und daß sie auf der anderen Seite auch da erscheine, wo er offenbar diesen parakletischen Zweck nicht zunächst im Auge hat. Welches Gewicht nun aber Petrus gerade auf die Hoffnung legt, dafür wollen wir nur darauf hinweisen, daß er gleich im Anfang seines Briefes 1, 3. als das Resultat oder Ziel der Wiedergeburt die Hoffnung bezeichnet, wozu von Weiß *) mit Recht bemerkt wird, daß was dem einzelnen Apostel das Hauptresultat der Wiedergeburt sei, in seiner Anschauung den eigentlichen Mittelpunkt des gesammten christlichen Lebens bilden müsse, daß er ferner 3, 15. als das Wesentliche dessen, was die Christen den Heiden gegenüber zu vertheidigen haben, gerade die Hoffnung nennt, ohne daß der Context hier eine besondere Veranlassung böte, gerade diese Seite des christlichen Lebens hervorzuheben. Dieses Letztere findet auch seine Anwendung, wenn er 3, 5. als das für die heiligen Frauen des alten Bundes am meisten Characteristische die Hoffnung derselben betrachtet, wozu Weiß **) mit Recht bemerkt, daß also ähnlich wie Paulus, der Apostel des Glaubens, Röm. 4. nachzuweisen suche, daß schon Abraham durch den Glauben gerechtfertigt sei, und wie der Apostel der Werke (Jak. 2.) hervorhebe, daß auch Abraham und Rahab ihren Glauben durch die Werke vollendet hätten, Petrus sich hier als den Apostel der Hoffnung erweise. Wenn es schon nach diesen wenigen Stellen keinen Augenblick zweifelhaft sein kann, daß Petrus gerade die Hoffnung mit demselben Nachdruck wie Paulus den Glauben, Johannes die Liebe und Jakobus die Werke hervorhebt, und wenn wir hierin ganz mit Weiß übereinstimmen, so kann nur noch die Frage sein, ob diese nachdrückliche Hervorhebung der Hoffnung in gar keinem inneren Zusammenhang stehe mit der Grundanschauung des petrinischen Lehrbegriffs vom Heil in Christo als der erfüllten Prophetie. Ein solcher Zusammenhang aber findet wirklich statt, wenn wir nur darauf achten, daß gerade das, was von den Propheten am meisten ersehnt wird, die herrliche Herstellung aller Dinge zur ursprünglichen Herrlichkeit und Seligkeit nach christlicher Weltanschauung erst mit der Wiederkunft Christi eintretend gedacht wurde. Je mehr also Petrus seinen Blick auf die Weissagungen der Propheten richtete, um so mehr mußte er auch gerade von der objectiven Seite die Wiederkunft Christi und die mit ihr eintretende Vollendung des Heils und von der subjectiven die Hoffnung hervorheben. Daß nach dieser Seite hin betrachtet das neue Heil nicht eigentlich als die erfüllte, sondern genauer als die noch zu verwirklichende Hoffnung bezeichnet werden könne, macht dabei keinen wesentlichen Unterschied. — Wenn Weiß ***) ferner leugnet, daß auch das petrinische Zeugniß von Christo in keinem en=

---

*) A. a. O. S. 39.
**) A. a. O. S. 46.
***) A. a. O. S. 22.

geren Zusammenhang mit der von Schmid bezeichneten Grundanschauung des petrinischen Lehrbegriffs stehe, sondern daß sich der eigenthümliche Character desselben vielmehr daraus erklären lasse, daß der Augenzeuge des Lebens Christi natürlich vor allem von dieser geschichtlichen Erscheinung ausgehe, so gesteht er doch selbst zu, daß sich die weit über Jakobus hinausgehende reichere Darstellung der Christologie noch am ehesten aus diesem Gesichtspunkte von dem neuen Heil als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie erklären lasse. Und in der That war es unmittelbar mit diesem Gesichtspunkte gegeben, daß Petrus weit mehr als Jakobus das messianische Werk Christi zum Gegenstand seiner Darstellung machte, da eben das Werk und die Person des Messias den Mittelpunkt der alttestamentlichen Prophetie bildet. Daß er aber vorzugsweise bei der geschichtlichen Erscheinung Christi stehen bleibt, und nicht eben so geflissentlich auf das dieser Erscheinung zu Grunde liegende Wesen eingeht, dies kann noch keineswegs allein daraus genügend erklärt werden, daß er ein Augenzeuge des Lebens Christi war, insofern dies ja auch von dem Apostel Johannes gilt, sondern steht wieder mit jener Grundanschauung in engem Zusammenhang, insofern, wie Schmid mit Recht bemerkt, in der geschichtlichen Erscheinung Christi vor Allem die Merkmale der Erfüllung der Prophetie liegen. Daß nun in dem zweiten Abschnitt der Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs von Weiß, in welchem er den judenchristlichen Character des petrinischen Lehrbegriffs darzustellen sucht, alles unter diesem Gesichtspunkt von Weissagung und Erfüllung sich auffassen lasse, ist von ihm selbst hervorgehoben. —

Daß in den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte überall das Heil in Christo als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie aufgefaßt wird, bedarf wohl keines weiteren Beweises. In diesen Reden bildet den Mittelpunkt des Zeugnisses von Christus der Nachweis, daß Jesus von Nazareth der Messias sei. Dieser Nachweis aber wird dadurch von Petrus geführt, daß er zeigt, wie die alttestamentliche Weissagung von Christus in ihm ihre Erfüllung gefunden habe. Dies wird von Petrus an allen Hauptmomenten des Lebens Christi, an dem Tode, der Auferstehung, Erhebung desselben zum Vater sowie an der von ihm ausgehenden Sendung des Geistes nachgewiesen und tritt überall so klar hervor, daß es namentlich nach der eingehenden Erörterung dieses Punktes bei Weiß *) nicht nöthig sein wird, dies durch einzelne Stellen dieser Reden erst noch ausdrücklich zu belegen. Daß auch Paulus in seinen Reden bisweilen an die alttestamentlichen Weissagungen anknüpft, kann nicht gegen das Gesagte entscheiden, da wir nicht der Meinung sind, daß der bezeichnete Gesichtspunkt dem Apostel Petrus ausschließlich eigen sei und da er ferner in den paulinischen Reden keineswegs der alles so beherrschende ist, wie dies in den petrinischen der Fall ist. — Wenn nun Petrus in den Reden in der Apostelgeschichte

*) A. a. O. S. 199 ff.

vorherrschend die Seite hervorhebt, nach welcher die messianischen Weissagungen schon jetzt ihre Erfüllung in Christo gefunden haben, so unterscheidet sich der erste Brief von diesem grundlegenden Zeugniß dadurch, daß er vorzugsweise auf die Seite mit Nachdruck hinweist, nach welcher die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie noch Gegenstand der christlichen Hoffnung ist. Aber eben weil die Hervorhebung der Wiederkunft Christi von der objectiven Seite genau mit der Auffassung des Heils in Christo als der theils schon erfüllten, theils noch zu erfüllenden Weissagung eng zusammenhängt, ist dieser letztere Gesichtspunkt auch dem ersten Briefe keineswegs so fremd, wie dies nach Weiß der Fall ist. Daß er in demselben nicht, wie in den Reden, ausdrücklich hervorgehoben wird, kann nicht entscheiden, da er auch, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, dennoch überall zu Grunde liegen kann. Wie sehr dies letztere aber der Fall ist, kann schon aus der gerade in unserem Briefe häufig vorkommenden Beziehung auf alttestamentliche und namentlich prophetische Aussprüche geschlossen werden. Wenn der erste Brief in Christo die Weissagung von dem Knecht Gottes erfüllt sieht, in der Gemeinde der Gläubigen die erhabenen Prädikate des alttestamentlichen Volkes Gottes verwirklicht findet, so liegt hierin dieselbe Grundanschauung von dem Heil in Christo als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie.

---

Die Gründung des messianischen Heils durch Christus. Die Person Christi. Steht es nach dem Gesagten fest, daß in der zuletzt bezeichneten Auffassung wirklich die sich durch alles hindurchziehende Idee des petrinischen Lehrbegriffs enthalten ist, so entsteht die Frage, wie nun durch Christus die Erfüllung der Prophetie bewirkt worden ist. Schon früher bemerkten wir, daß der erste Brief des Petrus zwar ebenfalls, wie der des Jakobus, vorherrschend ethischen Inhalts ist, daß es aber mit der ihm eigenthümlichen Grundidee nothwendig gegeben war, daß unser Apostel das Ethische in eine viel engere Beziehung zu den eigenthümlich christlich-religiösen Ideen setzte, als dies bei Jakobus der Fall sein konnte. Ist die Person und das Werk des Messias der Mittelpunkt der alttestamentlichen Prophetie, so mußte auch das Zeugniß des Petrus viel mehr als bei Jakobus ein Zeugniß von Christus sein. Hierin ist es auch begründet, daß wir in der Darstellung der petrinischen Lehre von der Lehre des Petrus von Christus ausgehen.

Der sich durch alle Reden des Petrus in der Apostelgeschichte hindurchziehende Grundgedanke ist, daß Jesus von Nazareth der Messias sei. Ist dies nun auch die gemeinsame Grundlage der ganzen apostolischen Verkündigung, so ist doch der Nachdruck, mit welchem bei Petrus gerade dieses Moment hervorgehoben wird, sowie die enge Verknüpfung dieser Idee mit der alttestamentlichen Prophetie etwas individuell Petrinisches. Für die Leser des Briefes bedurfte es natürlich nicht erst des Beweises, daß Jesus von Nazareth der von den

Propheten verkündigte Messias sei. Da nun aber auch durch den Brief sich die Anschauung hindurchzieht, daß in Jesus von Nazareth die alttestamentliche Weissagung zu ihrer Erfüllung gelangt sei, so bleibt auch er, wie die Reden, bei der geschichtlichen Erscheinung Christi stehen, insofern gerade in ihr die Merkmale der Erfüllung der Prophetie liegen. Fehlt es in dem Briefe auch nicht an einzelnen Aussprüchen, welche bereits über die geschichtliche Erscheinung Christi hinauszuweisen, ja bereits die Idee einer realen Präexistenz desselben zu enthalten scheinen, so hält er doch vorzugsweise jedenfalls die Anschauung dieser geschichtlichen Erscheinung fest, in welche er sich, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, als Augenzeuge des Lebens Christi ganz hineingelebt hatte. Ist nun nach Petrus Christus der von den Propheten verkündete Messias, so werden wir auch bei ihm eine ähnliche Anschauung von Christus voraussetzen dürfen, als die der Propheten vom Messias war. Läßt sich auch diese letztere schon nach der den Propheten eigenthümlichen dichterischen Sprache nicht bestimmt dogmatisch fixiren, so erhellt doch gewiß so viel mit Sicherheit, daß nach ihnen die ganze Erscheinung des Messias als ein Wunder, welches sich nicht aus der natürlichen Entwicklung des Volkslebens erklären lasse, betrachtet werden muß, daß der Messias in einem ganz einzigen Verhältniß zu Gott steht und zur Vollbringung seines Werkes mit wunderbaren Kräften von ihm ausgerüstet ist. Ist Christus nach Petrus der von den Propheten geweissagte Messias, so muß derselbe auch über alle alttestamentlichen Propheten, die nur von ferne auf das durch ihn verwirklichte Heil hinweisen konnten, nach ihm unendlich erhaben sein. Je höher nach den Propheten der Messias über allen Menschen steht, um so erhabener wird auch Christus über alle früheren Träger der Offenbarung von Petrus gedacht sein. Es ist wichtig dies immer festzuhalten, um nicht nach einzelnen, aus dem größeren Zusammenhang gerissenen Bezeichnungen der Reden des Petrus in der Apostelgeschichte Christus nach der Anschauung desselben für einen bloßen Menschen, der von den Propheten nur durch die größere Fülle des Geistes unterschieden ist, zu halten. Allerdings liegt diesen Reden die höhere Ansicht von Christus, wie wir sie in den entwickelteren apostolischen Lehrtropen finden, noch fern und wir können sie auch in diesem grundlegenden Zeugniß von Christus der Natur der Sache nach nicht erwarten. Als das die höhere Natur in Christo bildende Princip wird in ihnen der Gottesgeist, welcher bei der Taufe ihm mitgetheilt wurde (Apstg. 10, 38.), und ihn für sein messianisches Werk befähigte, betrachtet. Aber schon, daß Christus den Geist in so unumschränkter Fülle hat, daß er von ihm der Menschheit mitgetheilt werden konnte, unterscheidet ihn nach Petrus bestimmt auch von den höchsten Trägern der alttestamentlichen Offenbarung. Sodann hat doch auch diese Mittheilung des Geistes an Christus, wodurch er in das messianische Amt eingesetzt wurde, eine ihn von allen übrigen

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 157.

Menschen unterscheidende Natur zu ihrer Voraussetzung. Ueber diese Anschauung von Christus als dem mit dem Gottesgeiste für sein Werk in eigenthümlicher Weise Ausgerüsteten geht auch der Brief des Petrus nicht wesentlich hinaus.

Als der von den Propheten vorausverkündigte Messias ist Christus nun zunächst der in der alttestamentlichen Prophetie geweissagte Knecht Gottes. Diese Bezeichnung Christi, welche in den Reden wiederholt vorkommt (Apstg. 3, 13. 26.), findet sich zwar in dem Briefe nicht ausdrücklich, sie liegt aber bestimmt zu Grunde, wenn 2, 22 ff. das Werk Christi im Bilde des von dem Propheten geschilderten Knechtes Gottes dargestellt wird. Sie ist eine dem Apostel Petrus eigenthümliche und ist für die Anschauung desselben von Christus in hohem Maße characteristisch. Eine so erhabene Anschauung von Christus auch darin enthalten ist, so ist sie doch das ganz einzige Verhältniß Christi zum Vater weniger geeignet zu bezeichnen, als dies von der den entwickelteren apostolischen Lehrtropen eigenthümlichen Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes gilt. Auch darin findet eine ungesuchte Uebereinstimmung zwischen den Reden und dem Briefe statt, daß die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes weder in diesem letzteren, noch in den ersteren gefunden wird, man müßte denn die Bezeichnung Gottes als des Vaters Jesu Christi (1, 3.) im Briefe hierherziehen, was aber als eine solenne Formel betrachtet werden kann, welche uns, zumal sie in dem Briefe nur einmal vorkommt, noch nicht berechtigt, den dogmatisch streng fixirten Begriff des Sohnes Gottes, wie er bei Paulus und Johannes vorkommt, damit zu verbinden. In der Bezeichnung Christi als des Knechtes Gottes ist zunächst enthalten, daß Christus sein ganzes Leben in den Dienst Gottes gestellt hat, daß sein Leben in dem Bewußtsein vollkommener Abhängigkeit von Gott wurzelt. Die vollkommene Sündlosigkeit Christi, welche der Brief wiederholt mit Nachdruck hervorhebt (z. B. 1, 19. 3, 18.) und welcher nach Petrus eine besondere Bedeutung für die Erzeugung des neuen Lebens in den Gläubigen beigelegt werden muß, liegt bereits in dieser Bezeichnung Christi als des Knechtes Gottes vorausgesetzt. Könnte diese Heiligkeit Christi auch nach einigen Stellen der Reden als eine nur relative aufgefaßt werden, so ist es doch nach dem Zusammenhang, in welchem im Briefe hiervon die Rede ist, außer Zweifel, daß sie als eine absolute gedacht werden muß. Ist Christus der vom Propheten verkündete Knecht Gottes, so ist auch die Bestimmung desselben für das Reich Gottes die größeste. Als der Knecht Gottes ist er von Gott bestimmt, in allen das gleiche Verhältniß vollkommener Abhängigkeit von Gott zu vermitteln, ist er der Gründer des Heils und als solcher schon spezifisch von der gesammten übrigen Menschheit unterschieden.

Eine andere für die Anschauung des Petrus von Christus characteristische Bezeichnung ist die des Fürsten des Lebens, des *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* (Apstg. 3, 15. 5, 31.). Zwar findet sich diese Bezeichnung nicht unmittelbar im Briefe des Petrus, sondern nur in den Reden, aber doch stimmt sie mit der übrigen Christologie des

Briefes wohl überein. Hiernach ist Christus zunächst im unbeschränkten Besitze des Lebens, und eben damit auch bestimmt für die ganze übrige Menschheit der **Urheber** desselben zu werden. Da nun der Begriff des Lebens hier in dem umfassenden Sinne, in welchem wir ihn sonst in der Schrift finden, genommen werden muß, so können wir diese Bezeichnung Christi als des Fürsten des Lebens in eine Beziehung zur Auferstehung desselben bringen, und wenn auch in dem *οὐκ ἦν δυνατόν* Apstg. 2, 24. zunächst wie das folgende zeigt, auf die Verheißung Ps. 16. hingeblickt wird, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß diese Worte in Beziehung zu der Bezeichnung Christi als des Fürsten des Lebens noch eine tiefere Bedeutung gewinnen.

Wie nach der Schilderung des Propheten von dem Knechte Gottes in dem Leben desselben zwei Zustände, der Zustand der **Erniedrigung** und der der **Erhöhung**, sich unterscheiden lassen, so treten auch in dem Leben Christi der Zustand der Niedrigkeit und der göttlicher Herrlichkeit bestimmt auseinander — Zustände, die sich auch in abgeleiteter Weise in dem Leben der Gläubigen nach Petrus wiederholen. Während der Zustand der Erniedrigung in dem **Tode** Christi seine Spitze erreicht, beginnt mit der **Auferstehung** bereits der der Erhöhung, in welchem, wie dies der Plural *δόξαι* zeigt (1, 11.), selbst wieder verschiedene Stufen sich unterscheiden lassen. Die erste derselben ist die Auferstehung selbst, in welcher das in Christo als dem Fürsten des Lebens wirkende göttliche Lebensprincip auch nach außen hin siegreich hervortrat, die zweite die Erhebung desselben zum Himmel (*πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* (3, 22.) mit dem damit unmittelbar verbundenen Sitzen zur Rechten Gottes und der von ihm ausgehenden Ausgießung des Geistes, die letzte die Wiederkunft Christi zum Gericht, in der sich das Zeugniß des Petrus von Christus vollendet. Ist Christus im Zustande der **Erniedrigung** nach Petrus der **Knecht Gottes**, der sein Leben ganz in den Dienst Gottes dahingegeben hat und durch Leiden zur Herrlichkeit eingeht, so ist er im Zustande der **Erhöhung** der **Herr** (*κύριος* 1 Br. 1, 3.). Als solcher nimmt er Theil an der ganzen Fülle der göttlichen Herrlichkeit und Macht, wie dies in dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes ausgedrückt und 1 Br. 3, 22. noch ausdrücklich hervorgehoben wird. Zwar ist die Bezeichnung Christi als des **Herrn** bei **Petrus** noch nicht eine so stehende als bei **Paulus** geworden, auch hat sie bei ihm nicht den gleichen Umfang als bei diesem letzteren, aber sie war doch für Petrus mit jener bezeichneten Unterscheidung des Zustandes der Erniedrigung und der Erhöhung unmittelbar gegeben.

Wenn nach den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte der präexistente göttliche Geist, der ihm bei der Taufe mitgetheilt wurde, als das höhere, göttliche Princip in Christo betrachtet werden mußte, so ist die Frage, ob uns auch in dem Briefe dieselbe Anschauung von Christus entgegentritt. Wäre dies der Fall, so würde damit wieder die Zusammengehörigkeit der Reden und des Briefes von neuem bestätigt werden. Daß sie aber auch in dem Briefe gefunden wird, sucht

Weiß *) zunächst daraus zu beweisen, daß nach 1, 11. der Geist Gottes, der in den Propheten wirkte, als der präexistente Messiasgeist, mit dem Jesus zu seinem messianischen Amte ausgerüstet wurde, bezeichnet worden sei, sodann aber vor allem daraus, daß 3, 18. bestimmt von einander unterschieden würden die irdisch menschliche Natur Christi und das höhere, göttliche Princip in ihm, der präexistente göttliche Geist, der bei der Taufe dem Menschen Jesus mitgetheilt worden sei. Was nun die letzte Stelle zunächst betrifft, so ist es, da 4, 6. auch in Bezug auf die Menschen ganz ebenso wie bei Christus σάρξ und πνεῦμα von einander unterschieden werden, immer bedenklich anzunehmen, daß πνεῦμα an der bezeichneten Stelle ohne Weiteres bestimmt die göttliche Natur Christi bezeichne und nicht das geistige Wesen Christi überhaupt. Wir meinen mit Schmid **), daß πνεῦμα auch an der bezeichneten Stelle allerdings zunächst das geistige Wesen Christi überhaupt bezeichne, aber in einer Funktion, welche auf eine eigenthümliche Würde und Erhabenheit, auf eine mehr als menschliche Potenz des πνεῦμα hindeute. Was aber jene zuerst bezeichnete Stelle (1, 11.) betrifft, so würde dieselbe nur dann jene Anschauung enthalten, wenn in dem πνεῦμα Χριστοῦ nicht wirklich schon die Vorstellung eines realen, präexistenten Daseins Christi enthalten wäre. Wäre dieses letztere nicht der Fall, so würde diese Stelle allerdings die Anschauung enthalten, „daß das göttliche Lebensprincip, das in dem erschienenen Christus war, schon vor seiner Erscheinung wirksam gewesen sei, nur sei er noch nicht in seiner Person gefaßt, sondern es sei zunächst der ewige Gottesgeist, noch abgesehen von der Person Christi aber derselbe Gottesgeist, der in der Folge der Zeiten in der Person Christi wirkte" ***). Ob nun aber jene Stelle nicht mehr als die Idee einer bloß idealen Präexistenz Christi, einer Präexistenz in dem göttlichen Geiste, enthalte, haben wir jetzt noch kurz zu untersuchen. Wäre die Idee einer realen Präexistenz Christi eine auch sonst unserem Briefe geläufige, so würde es jedenfalls am nächsten liegen, unter dem πνεῦμα Χριστοῦ den Geist zu verstehen, welchen Christus von Ewigkeit her besaß und darum den Propheten mittheilen konnte, da diese Auffassung nicht bloß möglich ist, sondern auch ganz der Art entsprechen würde, in welcher 1 Cor. 10, 4. von dem präexistenten Christus die Rede ist. Wäre dagegen eine solche Anschauung unserem Briefe sonst fremd, so würde die Auffassung als die natürlichste betrachtet werden müssen, nach welcher der Geist Gottes als der Geist Christi deshalb bezeichnet wäre, weil er nachher in Christo in seiner höchsten Fülle wirksam war, nicht weil von dem erhöhten Christus der Geist ausgeht (wenngleich auch diese letztere Anschauung vielleicht nicht ganz auszuschließen ist). Die einzige Stelle nun, in welcher noch sonst die Idee einer realen Präexistenz Christi enthalten

*) A. a. O. S. 250.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 166.
***) Worte Schmid's a. a. O. Thl. 2. S. 163.

zu scheint, in welcher sie auch von Lutz *) wirklich gefunden wird, ist 1, 20. in den Worten: φανερωθέντος ἐπ' ἐσχάτων χρόνων. Allein da das φανεροῦσθαι hier, wie Weiß **) mit Recht bemerkt, nicht einer realen Präexistenz Christi, sondern nur einer idealen im göttlichen Rathschluß gegenübersteht (wie dies letztere allein in dem προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου enthalten ist), so wird jedenfalls mit Sicherheit die Idee einer realen Präexistenz nicht daraus geschlossen werden können, vielmehr wird es näher liegen, dasselbe mit Weiß auf die im göttlichen Rathschluß liegende Messiasidee zu beziehen. Mit Sicherheit können wir also aus dieser Stelle nur dies schließen, daß Petrus bereits über die geschichtliche Erscheinung Christi hinausgeht, den Rathschluß der Erlösung mit dem der Schöpfung in eine innere Beziehung zu setzen bemüht ist. Der petrinische Lehrbegriff bildet auch in dieser Beziehung den Uebergang von dem Lehrtropus des Jakobus und des Judas zu den entwickelteren apostolischen Lehrtropen. Wenngleich er noch nicht ausdrücklich bezeichnet, daß Christus selbst bereits vor seiner Erscheinung im Fleisch real existirt habe, so liegt doch die Annahme nahe, daß, wenn der Rathschluß der Erlösung ein ewiger ist, auch der, auf welchen sich dieser Rathschluß bezieht, von Ewigkeit her real existirt habe.

---

Das messianische Werk Christi. Ist Jesus der von den Propheten verkündigte Messias, so besteht das Werk desselben darin, die Weissagungen der Propheten zur Erfüllung zu bringen. Diese Weissagungen sind nach ihm zum Theil bereits erfüllt, zum Theil steht ihre Erfüllung noch bevor. Keine dieser beiden gleich wichtigen Seiten fehlt bei Petrus ganz, vorzugsweise aber hebt er die letztere hervor, weil auch der Blick der Propheten vorzugsweise auf die Güter gerichtet ist, welche für die Gläubigen noch Gegenstand der Hoffnung sind. Was bei den Propheten noch nicht bestimmt geschieden ist, die erste Begründung des Heils und die letzte Vollendung desselben durch die Wiederkunft Christi, tritt bei Petrus bestimmt auseinander. Wodurch nun die Weissagungen zu ihrer Erfüllung theils bereits gelangt sind, theils in der Zukunft sicher gelangen werden, darüber finden wir bei Petrus eine entwickelte Lehre, ja insofern Petrus ein Moment aus dem Werke Christi hervorhebt, für welches wir in der übrigen apostolischen Lehre höchstens nur einzelne Andeutungen, aber kein ausdrückliches Zeugniß finden, nämlich die Wirksamkeit Christi im Reiche der Todten, sind die verschiedenen Momente des Werkes Christi von ihm am genauesten bezeichnet, wenngleich einzelne derselben nicht so eingehend entwickelt sind, als dies bei Paulus und Johannes der Fall ist.

---

*) A. a. O. S. 349.
**) A. a. O. S. 245.

Was nun zunächst das prophetische Amt Christi betrifft, so fehlt es zwar nicht an einzelnen Andeutungen einer Verkündigung des Heils durch Christus, aber doch wird gerade auf diese Seite des Werkes Christi kein besonderer Nachdruck von Petrus gelegt. Hat Christus nach 1 Petr. 3, 19. auch den Geistern im Todtenreiche das Heil verkündigt, so gehört nothwendig auch die Verkündigung desselben an die noch Lebenden zu seinem messianischen Werke, was auch Apstg. 10, 36. ausdrücklich hervorgehoben wird. Aber da durch die bloße Ankündigung des Heils die Menschen noch nicht wirklich desselben theilhaftig werden und da auch in dem Bilde des Messias bei den Propheten diese Seite des Werkes Christi sehr zurücktritt, so wird bei Petrus nirgends ein besonderes Gewicht auf diese Seite des Werkes Christi gelegt.

Der Tod Christi. Betrachtet Petrus das messianische Heil überall als die erfüllte Prophetie, so dürfen wir nicht unbeachtet lassen, daß der Blick der Propheten vorzugsweise auf die Güter gerichtet ist, welche nicht zunächst durch den Tod Christi, sondern durch seine Auferstehung, Erhebung, Geistesausgießung und Wiederkunft der Menschheit vermittelt worden sind. Nur insofern die Menschheit im gegenwärtigen Zustande nicht ohne Sündenvergebung in den Besitz dieser Güter eintreten kann, wird auch das stellvertretende Leiden des Knechtes Gottes als ein wesentliches Moment des Werkes des Messias betrachtet, und genau diese Stellung hat auch bei Petrus der Tod Christi. Nicht das messianische Heil in dem engeren Sinne wird durch ihn vermittelt, es werden vielmehr durch ihn nur die Hindernisse weggeräumt, welche der Verwirklichung dieses Heils in der Menschheit entgegenstehen. Die Anschauung, nach welcher die auf die Vergebung der Sünde gerichtete Thätigkeit Christi als der eigentliche Hauptzweck der Sendung desselben betrachtet wird, nach welcher erst als eine Consequenz derselben die positive Erfüllung der messianischen Hoffnung erscheint, finden wir bei Petrus, wie auch Weiß *) mit Recht hervorhebt, nicht.

Die Lehre von der Sünde. Insofern nun der Tod Christi nach Petrus den Zustand der Sünde in der Menschheit zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, müssen wir, ehe wir die Lehre desselben vom Tode Christi näher darlegen, auf diesen Zustand der Entfremdung der Menschheit von Gott hinblicken, also die Lehre des Petrus von der Sünde, soweit dieselbe eigenthümliche Seiten darbietet, kurz entwickeln. Als etwas für Petrus Characteristisches kann schon dies betrachtet werden, daß das Lehrstück von der Sünde nur die Voraussetzung für seine Lehre namentlich vom Tode Christi bildet, das aber auch als Voraussetzung nirgends eingehender von ihm entwickelt wird. Das was der Brief Petri in dieser Beziehung enthält, geht über das bereits im alten Testament und in den Reden Christi Enthaltene nicht wesentlich hinaus. So wird die

*) A. a. O. S. 257. Anm.

Allgemeinheit der Sünde im gegenwärtigen Zustande der Menschheit bestimmt vorausgesetzt, ohne daß jedoch Petrus dieses Moment näher begründete. Aber es folgt diese Idee bestimmt schon aus der Art, wie Christus als der einzig Reine dem ganzen übrigen menschlichen Geschlecht als dem durch die Sünde von Gott entfremdeten gegenübergestellt wird (1 Br. 3, 18.). So wird auch die Sünde als das herrschende Princip in der Menschheit, wie in jedem einzelnen Menschen von Petrus vorausgesetzt, ohne daß er auch dieses Moment eingehender entwickelte. Aber es folgt dasselbe aus der starken Schilderung der Macht der Sünde, wie wir sie in diesem Briefe finden, sowie daraus, daß es für alle ohne Unterschied der Wiedergeburt bedarf (1, 3.). Wenn auch Petrus vorherrschend in seinem Briefe die einzelnen sündigen Handlungen, weniger den allen einzelnen Thatsünden zu Grunde liegenden bösen habitus hervorhebt, so trifft er hierin ganz mit Jakobus zusammen. Mit diesem ist er auch darin verwandt, daß er auf den bösen Hang, welcher erst durch die Vermittlung der Begierde die Thatsünde aus sich erzeugt, nicht näher eingeht, vielmehr sich mehr an die äußeren einzelnen Erscheinungen des sündigen Wesens hält, nicht bis in das innerste Wesen derselben zurückgeht. Auch darin ist die Lehre des Petrus von der Sünde der des Jakobus ähnlich, daß auch Petrus die Sünde als eine in der Menschheit und in jedem einzelnen Menschen faktisch vorhandene Macht kennt, ohne über den Ursprung derselben und ihren Zusammenhang mit der Sünde des ersten Menschen einen ausdrücklichen Aufschluß zu geben. Denn daß die Bezeichnung des ehemaligen Wandels der Gläubigen als πατροπαράδοτος (1, 18.) nicht bestimmt auf die Idee der Erbsünde führt, sondern auf die Angewöhnung der Sünde durch Erziehung, Unterricht und Beispiel hinweist, ist von Weiß *) mit Recht bemerkt, wie denn auch Schmid **) in dieser Vorstellung nur einen Uebergang zu der paulinischen Lehre von der Erbsünde findet. Wenn man meint, daß es dem Petrus in diesem Briefe an Veranlassung gefehlt habe, die bezeichneten Momente tiefer zu entwickeln, so kann der Grund dieser Erscheinung eben so gut auch darin gefunden werden, daß es bei der Grundanschauung des Petrus von dem Heil als der Erfüllung der Prophetie an Veranlassung fehlte, auf diese Momente näher einzugehen.

In der Lehre des Petrus vom Tode Christi, auf welche wir nun zurückkommen, unterscheiden sich die Reden dadurch von dem Briefe, daß in den ersteren der Tod Christi nur im Allgemeinen als ein wesentliches Merkmal der Erfüllung der messianischen Weissagungen bezeichnet wird, während der Brief eine eingehendere Lehre von der Bedeutung dieses Todes und der Stellung desselben im Ganzen des Werkes Christi enthält. Wohl wird auch in den Reden die Vergebung der Sünden als eines der Güter der messianischen Zeit betrachtet, aber

*) A. a. O. S. 179. Anm. 2.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 196.

erst im Briefe wird auf den engen Zusammenhang, der zwischen Sündenvergebung und Tod Christi stattfindet, näher hingewiesen. In den Reden finden wir den Petrus bemüht, den Nachweis zu führen, daß der Tod Christi so wenig gegen die messianische Würde Christi Zeugniß ablegt, daß sie vielmehr gerade durch ihn bestimmt bestätigt wird, insofern im Tode Christi die Weissagung von dem leidenden Knecht Gottes ihre Erfüllung gefunden hat. Dagegen weist der Brief näher nach, wie nun näher durch den Tod Christi die Sündenvergebung bewirkt worden ist. Mit Recht bemerkt Weiß *), daß die Aussagen des Briefes über dasjenige nicht hinausgehen, was Christus über diesen Punkt gelehrt hatte und was die alttestamentlichen Weissagungen oder Typen, auf die er hingewiesen hatte, enthielten, daß eine eigenthümlich entwickelte Lehre über die Vermittelung der Sündenvergebung durch den Tod Christi sich bei Petrus nicht finde. Es liegt hierin wieder ein Beweis, daß gerade die für Paulus am meisten characteristischen Ideen sich in dem Briefe des Petrus noch nicht finden, eben deshalb aber auch von einer Abhängigkeit unseres Briefes von den paulinischen nicht die Rede sein kann. Der nächste Gesichtspunkt, unter welchem Petrus den Tod Christi in seinem Briefe betrachtet, ist die Auffassung dieses Leidens von seiner für das Leben der Gläubigen vorbildlichen Seite (2, 21 ff., 3, 18 ff.), ja es zeigt sich, daß Petrus von dieser Seite meist ausgeht und erst von hier aus zu den höheren Gesichtspunkten, unter welchen das Leiden des Knechtes Gottes schon in der Weissagung des Propheten betrachtet wird, übergeht. In der geduldigen Ertragung eines unschuldigen großen Leidens hat sich nach Petrus die Sündlosigkeit Christi, auf welche er überall ein so großes Gewicht legt, am hellsten offenbart. Deshalb hat der Tod Christi für das Leben der Gläubigen schon von dieser Seite betrachtet eine eigenthümlich hohe Bedeutung. Doch führt diese Betrachtung des Leidens Christi von selbst auf die Auffassung desselben als eines stellvertretenden Leidens hin. Steht bei Christus als dem vollkommenen Reinen das Leiden in keinem Zusammenhang mit eigener Sünde, so kann er, wenn er sich dennoch als der dem Willen Gottes sich unterwerfende Knecht Gottes demselben unterzieht, dieses Leiden nur statt der sündigen Menschheit getragen haben. Und so führt auch Petrus sogleich immer von selbst von dem zuerst bezeichneten Gesichtspunkt zu der Auffassung des Todes Christi als eines im strengen Sinne stellvertretenden Leidens über. Nach den hierhergehörigen Stellen des Briefes kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Petrus den Tod Christi in eine bestimmte Beziehung zur Sündenvergebung stellt. Die Vergebung der Sünden ist aber nach Petrus durch den Tod Christi insofern bewirkt worden, als in seinem Tode Christus als der vollkommene Knecht Gottes stellvertretend für die sündige und um der Sünde willen leidende Menschheit eintrat, als er also die Strafe der Sünde, den Tod, auf sich nahm

*) A. a. O. S. 273.

und eben dadurch eine Sühnung der Sünde bewirkte. Daß aber Petrus das Leiden Christi bestimmt als ein stellvertretendes aufgefaßt, kann bei unbefangener Auslegung der betreffenden Stellen keinem Zweifel unterliegen. Denn wenn man auch das ὑπέρ (2, 21.; 3, 18.) nicht ohne Weiteres für ἀντί nehmen kann, so nöthigt doch der Zusammenhang der betreffenden Stellen das Leiden Christi, welches durch das ὑπέρ zunächst als ein zu Gunsten der Menschheit geschehenes bezeichnet wird, näher noch als ein stellvertretendes aufzufassen. Mit Recht bemerkt in dieser Beziehung Weiß *), daß, wenn ein Unschuldiger (δίκαιος) zum Besten der Schuldigen (ἄδικοι) um ihrer Sünde willen (περὶ ἁμαρτιῶν) stirbt, darin nichts anderes liegen kann, als daß er den Tod, den der Schuldige erleiden sollte, stellvertretend auf sich genommen hat. So werde 2, 21. zunächst noch ganz allgemein gesagt, daß Christus ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, dann aber werde durch die nachdrückliche Gegenüberstellung: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ausdrücklich auf das Moment der Stellvertretung hingewiesen. Weiter aber als zu der Vorstellung, daß der Sündlose den Tod, welchen der Schuldige als Strafe für seine Sünden leiden sollte, auf sich genommen und dadurch den Erlaß der Schuld bewirkt hat, führen die betreffenden Stellen des Briefes nicht. Führt auch diese Vorstellung weiter entwickelt nothwendig selbst zu der Sühnopferidee hin, so ist diese letztere doch ausdrücklich in unserem Briefe noch nicht ausgesprochen, da in den Worten 1, 19: ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου keine Beziehung auf Sühnung der Sünden enthalten ist, sondern nur das geduldige Tragen des unschuldigen Leidens geschildert werden soll, wie dies aus der hier offenbar stattfindenden Beziehung unserer Stelle auf Jes. 53, 7. folgt. Daß aber auch in der Stelle 2, 24. in den Worten: ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν Christus nicht als das Opferthier gedacht ist, welches unsere Sünden tragend sich selbst für dieselben am Kreuze opferte, hat Weiß **) mit Recht geltend gemacht, indem er diese Stelle nicht aus der Opferidee, sondern in enger Beziehung auf die hier offenbar zu Grunde liegende Stelle Jes. 53, 12. auffaßt, wo die Sünde eines Andern tragen nichts anderes heiße, als die Strafe für die Sünde eines Andern erleiden, das heißt also stellvertretend leiden, so daß also Petrus auf Grund der Stelle des Jesaias auch hier nichts anderes sage, als daß Christus die Strafe für unsere Sünde stellvertretend getragen habe. — Wenn nach 1, 2. die Besprengung mit dem Blute jedenfalls die Reinigung von der Sündenschuld bezeichnet, so könnte es, da hier von einer Besprengung des ganzen neutestamentlichen Gottesvolkes die Rede ist, allerdings am nächsten zu liegen scheinen, mit Weiß ***) hier die Auffassung des Blutes Christi als des Bundesblutes, wodurch der neue Bund gestiftet worden sei, zu finden, so daß neben der Idee des

---

*) A. a. O. S. 261.
**) A. a. O. S. 264 ff.
***) A. a. O. S. 268.

stellvertretenden Leidens Christi auch noch die Idee des reinigenden Bundesblutes bei Petrus gefunden würde, wenngleich diese letztere nur an dieser einen Stelle und zwar auch hier nur indirekt vorkommen würde, und wenngleich auch die Beziehung dieser Stelle auf die den Lesern des Briefes gerade aus den Einsetzungsworten des Abendmahls bekannte Idee uns doch nicht so gewiß zu sein scheint, als dies Weiß anzunehmen geneigt ist.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Petrus in dem ersten Briefe zwischen dem Tode Christi und der Sündenvergebung einen engen Zusammenhang annimmt und daß er noch näher den Tod Christi als ein stellvertretendes Leiden, in welchem Christus die Strafe der Sünde der Menschheit getragen hat, auffaßt. Daß der Tod der Sold der Sünde sei, ist dabei nach der biblischen Lehre die Voraussetzung. Wie nun aber Gott nach seiner Heiligkeit Christo die Strafe der Sünde zurechnete und doch zugleich nach seiner Liebe den, welcher gläubig darauf vertraut, daß durch diese Christo zugerechnete und von ihm übernommene Strafe die Schuld der Sünde gesühnt sei, von dieser Schuld entbindet, darüber finden wir bei Petrus noch keine eingehendere Entwicklung. Daß Gott Christus als den Knecht Gottes die Strafe der Sünde stellvertretend tragen ließ, wird von Petrus mit der übrigen Lehre des neuen Testaments als die höchste Offenbarung der göttlichen Liebe betrachtet, wie aber diese Liebe Gottes in vollem Einklang mit seiner Heiligkeit hierbei steht, wird nicht näher von Petrus entwickelt. Eben deshalb können wir auch in dieser Beziehung den Lehrbegriff des Petrus als eine Vorstufe zu den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen betrachten, in welcher zwar bereits die Keime dieser letzteren enthalten sind, aber in einer noch unentwickelten Gestalt.

Wenn es nach dem bisher Gesagten feststeht, daß durch das stellvertretende Leiden Christi die Schuld der Sünde gesühnt sei, so entsteht jetzt die weitere Frage, welcher innere Zusammenhang nach ihm zwischen dem Tode Christi und dem neuen göttlichen Leben in den Gläubigen stattfindet. Nach Weiß *) kein anderer, als daß das Vorbild, welches uns Christus in seinem Tode gegeben habe, für uns etwas Zwingendes, zur Nachahmung Rufendes und Treibendes habe, also die Lebenserneuerung auf diesem rein psychologischem Wege vermittelt gedacht sei. Eine andere dogmatische Vermittlung der Erlösung von der Macht der Sünde durch den Tod Christi kenne Petrus nicht und das stimme mit seiner ganzen noch unentwickelten Lehranschauung auf's Beste zusammen. Daß nun Petrus gerade dem Tode Christi von seiner für die Gläubigen vorbildlichen Seite für das sittliche Leben eine hohe Bedeutung beilegt, ist nach den betreffenden Stellen außer Zweifel (2, 21. 3, 18. 4, 1. 13.). Eben so müssen wir Weiß **) darin vollkommen beistimmen, daß die pan-

*) A. a. O. S. 285.
**) A. a. O. S. 285 ff.

linische Idee von der realen Lebensgemeinschaft mit dem am Kreuze gestorbenen Christus, in welche wir durch die Taufe versetzt sind, bei Petrus sich nicht findet. Daß dieselbe auch nicht den Stellen 4, 1 und Vs. 11., in welcher letzteren sie noch am ehesten enthalten zu sein scheint, zu Grunde liegt, ist von Weiß *) richtig gezeigt worden. Allerdings ist dem Petrus die Idee einer Lebensgemeinschaft mit Christo, wie wir sie weder bei Jakobus, noch bei Judas fanden, keineswegs fremd. Sie liegt bestimmt zu Grunde, wenn 5, 14. die Gläubigen *οἱ ἐν Χριστῷ* und ihr Wandel 3, 16. *ἡ ἐν Χριστῷ ἀναστροφή* genannt wird. Sie ist auch darin enthalten, wenn Christus 2, 2. als das Nahrungsmittel, wodurch das neue geistliche Leben der Gläubigen in seinem Wachsthum gefördert wird, dargestellt wird. Mit Recht bemerkt Weiß **), daß wir hier die Vorstellung einer persönlichen Gemeinschaft mit Christo und zwar mittelst einer sehr innerlichen Aneignung desselben haben, daß dieselbe aber auf der einen Seite nur in einzelnen Stellen hervortrete und ohne weiteren Einfluß auf die Entwickelung des petrinischen Lehrbegriffs geblieben sei, auf der anderen Seite aber auch noch nicht den spezifisch paulinischen Begriff der realen Lebensgemeinschaft mit Christo, die ebenso eine Gemeinschaft seines Todes, wie die Gemeinschaft seines Auferstehungslebens ist, enthalte. In der Stelle 2, 24. finden wir als den Zweck des stellvertretenden Leidens Christi die wirkliche Befreiung von der Macht der Sünde bezeichnet. Wie nun aber dies näher gerade durch den Tod Christi vermittelt sei, darüber enthält diese Stelle keinen bestimmten Aufschluß, wie denn auch die Stellen 2, 5. 4, 11 nur dies aussagen, daß die Gläubigen nichts wahrhaft Gottesgefälliges ohne Christus thun können, darüber aber, wie Weiß ***) mit Recht bemerkt, nichts aussagen, wie diese Vermittlung unseres Thuns durch Christum näher gedacht sei.

Dagegen finden wir bei Petrus bestimmt die Auferstehung Christi in ein inneres Verhältniß zu dem neuen göttlichen Leben gesetzt. Während durch das stellvertretende Leiden Christi die Sündenvergebung bewirkt ist, wird das neue Leben erst als eine Frucht der Auferstehung Christi von Petrus betrachtet. Wohnt auch dem Tode Christi, insofern er von seiner für die Gläubigen vorbildlichen Seite betrachtet wird, nach ihm eine zur Nachahmung treibende Kraft inne, so ist doch die wirkliche Lebenserneuerung von ihm erst durch die Auferstehung Christi bewirkt gedacht. Es geht dies zunächst schon daraus hervor, daß nach 3, 21. durch die Auferstehung das Heil vermittelt ist (*σώζει δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*), vor allem aber aus dem innern Verhältniß, in welches 1, 3. die Auferstehung zur Wiedergeburt gesetzt ist.

Die Wirksamkeit Christi im Reich der Todten. Auch

---

*) S. 288 ff.
**) A. a. O. S. 328. f.
***) A. a. O. S. 297.

diese Wirksamkeit Christi im Reich der Todten betrachtet Petrus als die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung von Christus. Da Petrus an den beiden Stellen seines Briefes, in welchen er von dieser Wirksamkeit spricht, die Quelle, aus welcher er diese Lehre geschöpft hat, nicht ausdrücklich bezeichnet, so haben die beiden neuesten Darsteller des petrinischen Lehrbegriffs, Schmid *) und Weiß **), die hier entstehende Frage, woher Petrus die Kunde von diesem Zustande Christi hatte, mit Recht dahin beantwortet, daß sie als die Quelle dieses seines Zeugnisses von Christus die nach Apstg. 2, 27. 31. von Petrus als Weissagung auf Christus aufgefaßte Stelle Ps. 16, 10. betrachten. Wenn nach dieser Stelle die Seele Christi nicht dem Hades überlassen und sein Leib nicht verwesen sollte, so stand es hiernach, wie Schmid mit Recht bemerkt, dem Petrus einerseits fest, daß die Seele des Messias in den Hades kommen werde und andrerseits, daß sie nicht darin bleiben, daß sie den Hades wieder verlassen werde, so bald, daß der Leib nicht in Verwesung komme. Und es kann hiernach nur noch streitig sein, ob die Auslegung dieser Stelle in diesem Sinne, wie Schmid annimmt, von Christus selbst herrührt, oder ob, wie Weiß meint, die Nothwendigkeit dieses Aufenthaltes Christi im Hades sich aus dieser Stelle unter der Leitung des heiligen Geistes, der die Apostel in alle Wahrheit leiten sollte, dem Petrus von selbst ergeben habe. Da Christus den Jüngern nach seiner Auferstehung das Verständniß der alttestamentlichen Weissagung, auch in den Psalmen, eröffnet, so liegt die Annahme nahe, daß er auch auf Grund dieses Psalms denselben einen Aufschluß über seine Wirksamkeit zwischen Tod und Auferstehung gegeben haben werde, wenngleich allerdings diese Annahme zur Erklärung unserer Stellen nicht gerade unbedingt nothwendig ist. Daß jedenfalls der Schlüssel zu dieser Lehre des Petrus die von ihm messianisch gedeutete und auf die Auferstehung Christi bezogene Psalmstelle ist, geht daraus deutlich hervor, daß die verschiedenen anderweitigen Beantwortungen der Frage, woher Petrus die Kunde von diesem Zustande Christi hatte, nicht genügen. Wenn man annahm, daß ihm diese Lehre aus gangbaren jüdischen Zeitvorstellungen geflossen sei, so ist schwer zu begreifen, wie der Apostel aus bloßen jüdischen Zeitideen ein solches bestimmtes Factum sich gebildet haben sollte, da, wie Schmid ***) mit Recht bemerkt, die Apostel ihre Lehren nicht von Volksvorstellungen, auch nicht von christlichen Ideen, sondern von Thatsachen ableiteten, und zudem die Lehre von der Wirksamkeit Christi im Hades in der bestimmten Gestalt, in welcher wir sie bei Petrus finden, genau mit der Idee eines leidenden Messias zusammenhängt und durch sie bedingt ist, welche ja der jüdischen Theologie ganz fern liegt. Daß ferner diese Wirksamkeit Christi sich vor allem auch auf die Zeitgenossen des Noah beziehen

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 172.
**) A. a. O. S. 233.
***) A. a. O. Thl. 2. S. 172.

werde, ist eine Idee, für welche sich in jenen jüdischen Vorstellungen kein Beleg finden läßt, wie denn auch nach Schmid's richtiger Bemerkung die Vorstellung, daß Gott die verstorbenen Israeliten aus der Gehenna befreien werde, noch keineswegs ein descensus Christi ad inferos ist. Nahm man ferner von anderer Seite an, daß diese Vorstellung des Petrus sich aus einer christlichen Idee, insbesondere der Idee von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christus gebildet haben sollte, so bleibt auch bei dieser Annahme zunächst unerklärt, wie der Apostel aus dieser Idee ein Factum in dieser bestimmten Gestalt sich sollte gebildet haben. Vor allem aber spricht gegen diese Annahme, daß von dieser Thatsache an der Hauptstelle 3, 18 ff. gar nicht im Zusammenhang mit der Idee von der Allgemeinheit der Erlösung die Rede ist, sondern im Zusammenhang mit der Lehre von dem Werk Christi. Das Gleiche gilt gegen die Annahme, nach welcher diese Lehre des Petrus aus dem Interesse, die Universalität des Gerichts, das Christus über Lebendige und Todte halten soll, begreiflich zu machen, geflossen sein soll. Wenn auch diese letztere Idee, wie die zuerst bezeichnete aus dieser Thatsache abgeleitet werden kann, so folgt daraus doch noch keineswegs, daß diese christlichen Ideen auch die Quelle sind, aus welcher Petrus die Kunde von dieser Wirksamkeit Christi im Reich der Todten genommen. Es bleibt hiernach nur noch die früher von uns bezeichnete Quelle übrig, und daß Petrus gerade aus dieser diese Kunde genommen hat, erhält dadurch, daß er das Heil überhaupt als die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung betrachtet, nur noch eine neue Bestätigung.

Die Kunde von dieser Wirksamkeit Christi im Hades betrachtet Petrus offenbar als eine seinen Lesern bereits bekannte. Nur an zwei Stellen seines Briefes spricht er von dieser Thatsache, und an beiden kommt er nur gelegentlich auf dieselbe zu sprechen. Es geht hieraus deutlich hervor, wie verkehrt die Ansicht ist, nach welcher unser Brief untergeschoben sein soll, um dieser Idee durch den Namen und die Autorität des Petrus einen allgemeineren Eingang zu verschaffen. Daß aber auch an der zweiten Stelle (4, 6.) der Apostel wirklich dieselbe Thatsache, von der er 3, 18 ff. spricht, im Auge hat, und nicht etwa von der Verkündigung des Evangeliums an die bereits entschlafenen Gläubigen redet, erhellt deutlich daraus, daß unter den Todten Vs. 6. (bei der engen Verknüpfung dieses Verses durch γάρ mit dem unmittelbar vorhergehenden) keine anderen verstanden werden können, als die in Vs. 5. bezeichneten. Unter diesen letzteren aber können nur diejenigen gemeint sein, welche bereits gestorben waren, noch ehe von Christus und den Aposteln das Evangelium verkündigt worden war.

Ist als die Quelle dieser Lehre des Petrus der von ihm messianisch gedeutete Ps. 16. zu betrachten, so erhellt hieraus schon, daß diese Wirksamkeit Christi nach ihm nur zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung stattgefunden haben kann, nicht aber erst nach seiner Auferstehung. Daß dieses letztere nicht der Fall ist, geht auch schon daraus hervor, daß Petrus von Vs. 18. an die verschiede=

nen Momente des Werkes Christi offenbar in chronologischer Reihenfolge aufführt. Diese Reihenfolge aber würde ganz unterbrochen werden, wenn die Wirksamkeit Christi im Todtenreiche bereits als eine Thätigkeit des auferstandenen Christus gedacht werden müßte, da die Erwähnung der Auferstehung mit der sich daran anschließenden Erhebung zum Himmel erst in Vs. 21. und 22. folgt. Wenn ferner Petrus 3, 18. als die beiden einander entgegengesetzten Sphären in dem Wesen Christi ganz ebenso wie 4, 6. in Bezug auf alle übrigen Menschen die σάρξ und das πνεῦμα Christi unterscheidet, und erstere als getödtet, letzteres als belebt bezeichnet, so kann doch in dem ζωοποιηθεὶς πνεύματι nicht eine Bezeichnung der Auferstehung Christi liegen, da in Bezug auf diese ja nicht mehr von einer rein geistigen Existenzform Christi die Rede sein kann, in welcher Christus jene Wirksamkeit vollbrachte. Daß Petrus aber gerade eine solche im Auge hat, geht auch daraus hervor, daß sich das: ἐν πνεύματι in Bezug auf Christus und die Bezeichnung derer, welchen das Heil verkündet werden sollte, als πνεύματα offenbar entsprechen. Mit Recht bemerkt Weiß *), daß Christus gerade in dieser rein geistigen Existenzform (ἐν πνεύματι), losgelöst von den Bedingungen des irdisch-menschlichen Daseins und noch nicht auferstanden zu dem himmlisch-verklärten, in welchem er wieder eine Leiblichkeit an sich nahm, den in analoger Existenzform sich befindenden Geistern im Gefängnisse predigen konnte. Denn daß πνεῦμα ohne allen weiteren Zusatz nicht die verklärte Leiblichkeit Christi bezeichnen kann, bedarf wohl keines weiteren Beweises. Was für die bezeichnete Auffassung, nach welcher Christus erst nach seiner Auferstehung den Todten das Evangelium gepredigt hat, scheinbar am meisten spricht, ist, daß das ζωοποιηθεὶς nur von der Wiederbelebung eines wirklich Todten, wie sie in der Auferstehung stattfand, scheint verstanden werden zu können. Daß dieses Wort nun nicht das bloße Lebendigbleiben des menschlichen Geistes Christi bezeichnen kann, daß es auch nicht ausreicht, wenn man sagt, daß Petrus gerade diese Form nur in Analogie mit dem entgegengesetzten θανατωθεὶς gewählt hat, ist jetzt wohl allgemein zugestanden. Aber weshalb nicht das ζωοποιηθεὶς, wenn es von einer Kräftigung und Belebung des Geistes Christi zu der neuen umfassenden Thätigkeit, zu der er bestimmt war, verstanden wird, sein Recht behalten sollte, läßt sich nicht einsehen. In der Ablösung von der σάρξ entfaltete das πνεῦμα, wie Schmid **) mit Recht bemerkt, das Vollmaß seiner göttlichen Lebenskraft und wirkte in dieser Gotteskräftigkeit, und eben weil Christus in gotteskräftiger Lebensfülle das Todesreich betrat, konnte er auch nicht von demselben festgehalten werden. —

Daß es sich bei dieser Wirksamkeit Christi im Reiche der Todten nur um eine Anbietung des Heils handelt und daß diese Zeugenthätigkeit Christi auch unmittelbar durch ihn selbst, nicht

*) A. a. O. S. 255.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 173.

etwa durch seinen Geist oder die Apostel vollzogen gedacht werden darf, kann bei unbefangener Auslegung nicht dem geringsten Zweifel unterworfen sein, das erstere nicht wegen der von Petrus für diese Thätigkeit Christi gebrauchten Ausdrücke: ἐκήρυξεν 3, 19 und εὐηγγελίσθη 4, 6., das letztere nicht wegen des ἐν ᾧ πορευθεὶς ἐκήρυξεν 3, 19. Beides würde auch nie in Zweifel gezogen worden sein, wenn nicht die Vorstellung einer Anbietung des Heils an die vor der Erscheinung Christi bereits Gestorbenen in Widerspruch gestanden hätte mit der Ansicht, nach welcher alle ohne Unterschied, welche ohne die Taufe empfangen zu haben sterben, der ewigen Verdammniß anheimgefallen gedacht wurden. Der Ort aber, welchen Christus nach seinem Tode betrat, ist nach unserer Stelle und der Weissagung des Ps. 16. der Hades, in welchem die Seelen zwischen Tod und Endgericht in einer körperlosen Existenzform für dieses letztere aufbewahrt werden. Da die volle Entscheidung nach der gemeinsamen apostolischen Lehre erst mit dem Endgericht eintritt, in dem Endgericht aber nach 4, 17. nur diejenigen der Verdammniß anheimgegeben werden, welche die empfangene Heilsbotschaft verworfen haben, so ist der Zustand der Seelen, zu welchen Christus in den Hades hinabstieg, als ein nur provisorischer gedacht. Auch ihnen muß noch, ehe sie gerichtet werden können, die Möglichkeit gegeben werden, entweder des Lebens aus Gott durch Annahme der Heilsbotschaft theilhaftig zu werden oder durch Verwerfung derselben für immer des Heils verlustig zu gehen. Und daß dies nicht ein dem Apostel selbst fremder Gedanke ist, zeigt deutlich die Stelle 4, 5. 6., in welcher die Möglichkeit eines sowohl die Lebenden als auch die Todten umfassenden gerechten Gerichtes durch die auch an die letzteren geschehene Heilsverkündigung begründet werden soll. Die Todten aber, welchen nach 4, 6. das Evangelium verkündigt worden ist, sind diejenigen, welche bereits gestorben waren, ehe das Evangelium durch Christus und die Apostel verkündigt worden ist. Da Petrus die Wiederkunft Christi selbst als eine nahe bevorstehende betrachtet, so reflectirte er auf diejenigen, welche auch nach der Erscheinung Christi und der von den Aposteln geschehenen Heilsverkündigung immerfort noch sterben ohne die Kunde von der Heilsbotschaft empfangen zu haben, gar nicht. Auch in dieser Beziehung müssen wir genau unterscheiden, was der Apostel ausdrücklich sagt, und was in den Worten desselben mittelbar enthalten ist, wenn der ganze Inhalt derselben weiter entwickelt wird. Ausdrücklich spricht hier Petrus nur von der Predigt an die vor der Erscheinung Christi und vor der durch die Apostel geschehenen Verkündigung des Evangeliums bereits Gestorbenen, diese aber sind an dieser Stelle auch *alle ohne Unterschied* umfaßt, wie dies daraus bestimmt hervorgeht, daß das νεκροῖς in Vs. 6. dem νεκρούς in Vs. 5., auf welches es sich zurückbezieht, genau entsprechen muß. Von einer Verkündigung des Evangeliums *an die Todten überhaupt* hätte aber Petrus unmöglich sprechen können, wenn er, wie mehrere Ausleger meinen, diese Verkündigung des Evangeliums an die Todten nach 3, 20. nur auf die Zeitgenossen des Noah beschränkt gedacht hätte. Deshalb kann die Stelle 4, 6. nicht nach der

letzteren erklärt werden, vielmehr empfängt diese letztere erst durch die erstere ihr rechtes Licht, und es kann nur noch die Frage sein, ob Petrus die Zeitgenossen des Noah als Beispiel hervorhebt, weil sie besonders gottlos gewesen seien, oder ob er von diesen in der Sündfluth Umgekommenen hier nur deshalb redet, weil er im Folgenden die Taufe mit der Sündfluth vergleichen wollte und ihm bei unserer Stelle schon diese Vergleichung vorschwebte. Dies letztere ist die Ansicht von Weiß *), der sich für dieselbe besonders darauf beruft, daß Petrus die Thatsache der Predigt Christi seinen Lesern keineswegs als etwas Neues verkündigen wollte, und die Vermuthung ausspricht, daß die Thatsache der Höllenfahrt Christi, obwohl nur in den petrinischen Stellen sich eine Spur davon erhalten habe, doch einen Bestandtheil der allgemeinen urapostolischen Tradition und des ursprünglichen κήρυγμα von Christo bildete, aus dem eben der Apostel diese Thatsache seinen Lesern als bekannt voraussetze. —

Fragen wir noch nach dem Zweck, welchen jene Wirksamkeit Christi im Reiche der Todten hatte, so kann derselbe kein anderer als der der Verkündigung des Evangeliums überhaupt sein, nemlich die Bewirkung eines neuen göttlichen Lebens in denen, welche bisher desselben entbehrten. Dies bezeichnet der Apostel auch selbst ausdrücklich, wenn er 4, 6. als den Zweck jener Verkündigung die Bewirkung der ζωή bezeichnet. Ihrer Leiblichkeit beraubt und in einer rein geistigen Existenzform harrten diese Todten dem Endgericht entgegen, und diese Beraubung ihrer Leiblichkeit im Tode betrachtet Petrus 4, 6. als ein göttliches Gericht, von dem sie betroffen waren, welches aber von dem Endgericht, welches erst ihr Schicksal für immer entscheidet, noch wohl zu unterscheiden ist. Er bezeichnet, wie, obwohl sie nach ihrer irdisch menschlichen Natur im Tode bereits dem göttlichen Gerichte anheimgefallen waren, doch der zum ewigen Leben bestimmte Geist noch mit dem Leben aus Gott erfüllt werden sollte. Daß die hier zu Grunde liegende Auffassung dieser schwierigen Stelle, nach welcher das κριθῶσι nur grammatisch, nicht aber logisch von ἵνα abhängig ist und aus κριθέντες aufgelöst zu betrachten ist, um dadurch dieser Vorstellung mehr Nachdruck zu geben, wenn sie auch nicht ohne Schwierigkeiten ist, doch immer noch als die einfachste betrachtet werden muß, können wir hier nicht ausführlicher darthun. Jedenfalls verdient sie den Vorzug vor der anderen, nach welcher zwar das ἵνα auch eine logische Beziehung auf κριθῶσι erhält, aber das hier bezeichnete Gericht als ein noch zukünftiges aufgefaßt und die σάρξ von dem irdischen Leben der Gläubigen überhaupt verstanden wird, da, wie Schmid **) mit Recht bemerkt, das Gericht gewiß nicht rein als zukünftiges betrachtet werden darf, da vielmehr schon die Verwesung und Gebundenheit im Hades zu demselben gehört.

---

*) A. a. O. S. 229 f.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 182 f.

Die Auferstehung Christi. Auch in der Auferstehung Christi erblickt Petrus die messianische Weissagung erfüllt und ebendamit die messianische Würde Christi bestätigt. Nicht wegen der Größe des Wunders an sich, sondern weil darin, wie Weiß *) mit Recht bemerkt, die alttestamentliche Vorhersagung erfüllt ist, ist sie dem Petrus ein Beweis für die Messianität Christi. Dieselbe Stelle, welche wir als den Schlüssel für die Lehre des Petrus von der Wirksamkeit Christi im Reiche der Todten betrachten mußten, bildet auch für sein Zeugniß von der Auferstehung die Grundlage (Ps. 16, 8 — 11.) und zwar nach der messianischen Deutung derselben, welche, wie die ganze Argumentation des Petrus Apstg. 2, 29 ff. voraussetzt, nicht die damals bei den Juden gangbare gewesen sein kann. Auf das Gewicht, welches in dem Lehrbegriff des Petrus gerade auf diese Thatsache fällt, ist schon häufig anderweitig hingewiesen worden, doch muß man es auch aus der Grundanschauung, die sich durch den ganzen Lehrbegriff des Petrus hindurchzieht, erklären. Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß, ein so großes Gewicht auch nach der Anschauung des Petrus auf den Tod Christi gelegt werden muß, er doch mit noch größerem Nachdruck überall auf die Thatsache der Auferstehung Christi dringt **). Es hängt dies genau mit der Grundanschauung dieses Lehrbegriffs von dem Heil in Christo als der Erfüllung der Prophetie zusammen. Da nach derselben Petrus gerade diejenige Seite des Heils besonders hervorheben mußte, welche für die Gläubigen noch Gegenstand der Hoffnung ist, so mußte in diesem Zusammenhang auch ein besonderes Gewicht auf die Auferstehung Christi fallen, weil eben durch sie jene Hoffnung auf die Vollendung des Heils in den Gläubigen erzeugt worden ist. Wir bemerkten schon früher, daß, wie durch den Tod Christi nach Petrus die Sündenvergebung bewirkt worden ist, so das neue Leben selbst durch die Auferstehung in den Gläubigen erzeugt worden ist, indem in 1, 3. die Wiedergeburt und mit ihr das ganze neue Leben in den Gläubigen gerade durch diese Thatsache vermittelt gedacht ist. Ebenso erhält auch die Taufe nach 3, 21. ihre rettende Kraft erst durch die Auferstehung. Durch die Auferstehung wird in den Gläubigen die Hoffnung erzeugt, die Hoffnung aber bewährt sich eben dadurch als ἐλπὶς ζῶσα (1, 3.), daß sie ein in der Wiedergeburt wurzelndes und in einzelnen guten Werken zur Erscheinung kommendes neues göttliches Leben in den Gläubigen zu erzeugen vermag. Die Hoffnung aber ist durch die Auferstehung in den Gläubigen erzeugt, insofern die göttliche Herrlichkeit Christi zuerst in dieser Thatsache zur Erscheinung kam, eben damit aber den Gläubigen die Gewißheit zu Theil geworden ist, daß auch das, was an der vollen Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie jetzt noch fehlt, sicher ebenfalls noch verwirklicht werden wird. Dagegen dürfen

---

*) A. a. O. S. 205.

**) Lechler, das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. 1851. Buch 1. Abschn. 5. B. S. 143 ff.

wir die specifisch paulinische Idee von der realen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem auferstandenen Christus nicht ohne Weiteres in unseren Brief hineintragen, in welchem dieselbe eben so wenig als die Idee der Lebensgemeinschaft mit dem Tode Christi enthalten ist.

Mit der Auferstehung Christi beginnt nach Petrus der Zustand der *Erhöhung*, jedoch bildet dieselbe nur die erste Stufe desselben. Die zweite Stufe bildet die *Erhebung Christi zum Vater*, welche 3, 22. unmittelbar an die Auferstehung angeschlossen wird. Wie sich nun in dieser Erhebung Christi die Weissagung des Propheten von dem durch Leiden zur Herrlichkeit eingehenden Knecht Gottes erfüllt hat, so enthält die nach der Erhebung Christi *von ihm ausgehende Sendung des Geistes* eine neue Bestätigung der Messianität Christi, insofern nemlich auch in ihr die alttestamentliche Prophetie zu ihrer Erfüllung gelangt ist. Da Petrus in der bei der Ausgießung des Geistes gehaltenen Rede gerade die Weissagung des Joel als erfüllt bezeichnet, so sehen wir hieraus, wie für dieses Moment diese Weissagung die Grundstelle bildet. Zwar ist nur in den Reden der Apostelgeschichte die *Ausgießung des Geistes* ausdrücklich als eine Thätigkeit des erhöhten Christus bezeichnet (Apstg. 2, 33.), nicht aber unmittelbar im Briefe des Petrus, wenn wir nicht den Ausdruck πνεῦμα Χριστοῦ (1, 11.) hierher ziehen wollen, der indessen nicht zunächst bezeichnet, daß der Geist von Christus ausgesendet worden ist, sondern daß der göttliche Geist in Christo das belebende Princip war. Aber daß hierin nicht eine wirkliche Differenz zwischen den Reden und dem Briefe liegt, bedarf wohl nicht erst des Beweises. Zwar wirkte nach der zuletzt bezeichneten Stelle der Geist Christi auch schon in den Propheten, aber insofern erst in der durch Christus gegründeten Gemeinschaft der Gläubigen *alle* ohne Unterschied den Geist empfangen haben, kann mit Recht die Ausgießung des Geistes als ein neuer Beweis der Messianität Christi betrachtet werden. — Vom Geist ist aber bei Petrus überall nur die Rede in Bezug auf das Werk Christi, nirgends wird über das immanente Verhältniß des Geistes zum Sohne und Vater von ihm ein Aufschluß gegeben. Es findet sich auch bei Petrus eine trinitarische Vorstellung, sie tritt sogar sogleich im Anfange des Briefes (1, 2.) bestimmt hervor. Aber Petrus bewegt sich hierbei ganz noch auf dem Boden der *ökonomisch gefaßten Trinität* und geht weder in Bezug auf die Lehre vom Sohne, noch in Bezug auf den Geist über dieselbe hinaus, und mit Recht bemerkt *Weiß* *), daß die ursprüngliche Anschauung von der noch rein ökonomisch gefaßten Trinität, wonach der Vater den Rathschluß der Erlösung faßt (πρόγνωσις θεοῦ πατρός), der Sohn ihn mittelst seines Todes ausführt (ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ), der heilige Geist ihn an den Einzelnen mittelst der Heiligung (ἁγιασμὸς πνεύματος) realisirt, der rein historischen Betrachtungsweise des Erlösungswerkes angehöre, und noch keine Andeutung über das imma=

---

*) A. a. O. S. 244.

nente Verhältniß des Vaters und des Sohnes enthalte. Nur nach seinem Werke erscheine hier Christus und der göttliche Geist nur als göttliches Princip. — Wenn wir hieran sogleich noch die Lehre des Petrus von Gott, soweit dieselbe etwas Characteristisches darbietet, anschließen, so erhellt bei einer Vergleichung zwischen dem Briefe des Jakobus und dem des Petrus, daß wir uns bei Petrus schon weit weniger auf dem rein alttestamentlichen Boden noch bewegen, als dies bei Jakobus in dieser Beziehung der Fall ist, daß der Gottesbegriff bei Petrus durch die Beziehung, in welche Gott zu dem Werke der Erlösung gesetzt wird, schon viel mehr seine eigenthümlich christliche Bestimmtheit erhalten hat. Daß die Lehre von Gott, wie Schmid *) hervorhebt, bei Petrus durch die Lehre von Christus bereits eigenthümlich modificirt sei, giebt Weiß **) in Bezug auf den einen Punkt, die Auffassung Gottes als des Vaters Jesu Christi, selbst zu. Auf der anderen Seite werden wir auch Weiß zugestehen, daß sich auch die Lehre des Petrus von Gott in vieler Beziehung noch ganz auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarungswahrheit bewegt, daß sich auch darin, daß Petrus gern die in Christo vollzogenen Heilsthaten auf Gott als ihren letzten Urgrund zurückführt, das mehr alttestamentliche Gepräge dieses Briefes wohl zu erkennen giebt. Auch hierin zeigt sich ein gewisser Unterschied zwischen dem Lehrbegriff des Petrus und den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen, der sich daraus erklärt, daß Petrus das Heil vorzugsweise in seiner Beziehung zur alttestamentlichen Prophetie auffaßt, indem auch in den Propheten die Heilsthaten auf Gott als ihren letzten Urgrund zurückgeführt werden. Daß auch in der Art, wie das Heil bei Petrus auf die göttliche Gnade zurückgeführt wird, noch ein Unterschied zwischen der petrinischen und paulinischen Lehre sich findet, hat Weiß ***) richtig hervorgehoben. Er zeigt mit Recht, daß der specifisch-paulinische Begriff der Gnade bei Petrus sich nicht finde. —

Mit besonderem Nachdruck hebt Petrus aus dem Werke Christi noch die Wiederkunft desselben zur Vollendung des Reiches Gottes hervor. Da die Propheten nicht bestimmt zwischen einem ersten und zweiten Kommen des Messias scheiden, konnte er sich zwar für diese Wiederkunft Christi nicht auf die alttestamentliche Prophetie, sondern nur auf die bestimmten Weissagungen Christi gründen, dennoch hängt, wie wir schon früher bezeichneten, die Hervorhebung gerade dieser noch zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes in dem Lehrbegriff des Petrus mit der sich durch denselben hindurchziehenden Grundanschauung von dem Heil als der theils erfüllten, theils aber erst noch zu erfüllenden Prophetie eng zusammen. Es entspricht dem Gewicht, welches er von der subjectiven Seite auf die Hoffnung legt, daß er von der objectiven Seite mit besonderem Nachdruck die

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 186 ff.
**) A. a. O. S. 191. Anm.
***) A. a. O. S. 193.

Vollendung des Reiches Gottes hervorhebt. Da nun nach der gemeinsamen apostolischen Lehre die Hoffnung auf diese Vollendung an die Wiederkunft Christi geknüpft ist, ist es eben diese Thatsache, auf welche der Blick des Petrus namentlich in dem Briefe desselben überall hingerichtet ist. Erst mit ihr tritt jener nach Apstg. 3, 21. von den Propheten geweissagte Zustand ein, in welchem nach der Vernichtung aller Sünde und alles Uebels die gläubige Menschheit zur vollen Gemeinschaft mit Gott erhoben ist (ἀποκατάστασις πάντων), und erst damit haben dann die Weissagungen der Propheten ihre letzte Erfüllung erhalten.

---

Wir haben nun noch zunächst das messianische Heil selbst und sodann die Bedingungen, unter welchen der Mensch an demselben Antheil empfängt, nach der Lehre des Petrus darzustellen.

Das messianische Heil. Worin nach Petrus das messianische Heil bestand, kann nicht zweifelhaft sein, da in diesem Heil nach ihm die Weissagung der Propheten zu ihrer Erfüllung gekommen ist. Wie sich in der alttestamentlichen Prophetie als die Güter des messianischen Reiches die Sündenvergebung, die Gabe des Geistes und die Vollendung des Reiches Gottes unterscheiden lassen, so sind es auch bei Petrus diese drei Seiten, in welchen das messianische Heil besteht. Die beiden ersten werden Apstg. 2, 38. als die Güter des messianischen Reiches genannt und von einander unterschieden, auf das letzte zeigt sich der Blick des Petrus namentlich im Briefe überall hingerichtet. Nur darin findet ein Unterschied zwischen der alttestamentlichen Prophetie und der Lehre des Petrus statt, daß bei Petrus die letzte Vollendung des Heils bestimmter von der Begründung desselben durch Christus unterschieden wird. Wie aber nach den Propheten von der Vergebung der Sünden die ganze neue Gestaltung des Reiches Gottes ausgeht, so ist auch nach Petrus das messianische Heil in ihr begründet. Als die Erfüllung der Prophetie zeigt sich das Heil in Christo auch darin, daß durch Christus eine Wiedergeburt in den Gläubigen bewirkt worden ist (1, 3.), auf welche ja die Propheten weissagend hingewiesen hatten. Die mit der Sündenvergebung und der Gabe des Geistes bereits beginnende Erfüllung der Prophetie weist aber von selbst auf eine Vollendung des Heils hin, in welcher die Weissagung zu ihrer vollen Verwirklichung kommen wird. Diese Vollendung bringt aber nach Petrus nicht etwas wesentlich verschiedenes von dem, was die Gläubigen schon jetzt besitzen. Nur die Vollendung dessen, was bereits begonnen hat, wird noch von der Zukunft erwartet. Sind die Gläubigen schon jetzt durch Sündenvergebung und Mittheilung des Geistes des neuen göttlichen Lebens theilhaftig geworden, so ist es nach 1, 9. nur die volle Beseligung der Seele, welche noch Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen ist. Petrus, welcher die schon jetzt beginnende

Erfüllung der Prophetie von der vollen Verwirklichung derselben schärfer, als dies bei den Propheten der Fall ist, unterscheidet, betrachtet aber die jetzige Weltzeit, welche die Gläubigen noch von der Vollendung des Heils trennt, als eine schnell dahinschwindende. Die Idee der unmittelbaren Nähe der Parusie Christi zieht sich durch die Reden, wie durch den Brief hindurch und wird auch ausdrücklich wiederholt ausgesprochen (1 Br. 4, 7.), ja der Apostel legt auf diese Idee ein so großes Gewicht, daß die sittlichen Ermahnungen desselben zu einem heiligen Wandel wiederholt in ihr ihre Begründung finden. Nach den Reden steht nur noch der zeitweilige Ungehorsam des jüdischen Volkes der vollen Verwirklichung des messianischen Heils entgegen (3, 19.), nach dem Briefe sieht der Apostel in den göttlichen Gerichten, welche diese letzte große Katastrophe vorzubereiten bestimmt sind, die Vorzeichen der herannahenden Wiederkunft Christi (4, 17.). Ist das Reich Gottes jetzt noch ein rein geistiges, innerliches, so wird mit der Wiederkunft Christi das Innere dann auch seinen vollkommenen äußeren Ausdruck empfangen und erst damit dann die Prophetie von dem in äußerer sichtbarer Herrlichkeit sich darstellenden vollendeten Reiche Gottes vollkommen verwirklicht werden. Wenn auch Petrus dieses letztere Moment nicht ausdrücklich hervorhebt, so liegt es doch der ganzen Anschauung desselben zu Grunde, und wenn er in den Reden die von den Propheten geweissagte ἀποκατάστασις πάντων als Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen bezeichnet, so hat er damit jedenfalls einen Zustand im Auge, in welchem die innere Herrlichkeit des Reichs Gottes auch in die äußere Erscheinung getreten sein wird. Nur in der kurzen, schnell dahinschwindenden Zeit, welche zwischen der Begründung des Heils durch Christus und seiner Vollendung liegt, ist das Reich Gottes ein rein inneres, die Freiheit der Gläubigen eine rein geistige. Als Freiheit von der Macht der Sünde steht dieselbe mit der äußerlichen Abhängigkeit von den in dieser Welt bestehenden menschlichen Ordnungen nicht in Widerspruch (1 Br. 2, 16.). Unbeschadet ihrer Freiheit können die Gläubigen in dieselben eingehen, bis sie durch die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi aufgelöst werden und der von den Propheten geweissagte herrliche Zustand an die Stelle tritt (1 Br. 1, 10.). So hängen auch die ethischen Ideen des Briefes mit der Hervorhebung gerade der eschatologischen Momente bei Petrus eng zusammen.

Während Petrus die Sündenvergebung und die in ihr begründete Heiligung von einander unterscheidet (Apstg. 2, 38. 1 Br. 1, 2.), finden wir dagegen den Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben, wie er durch die paulinischen Briefe sich hindurchzieht, nirgends bestimmt hervorgehoben. Und schon dies eine hätte an der Annahme eines durchaus paulinischen Characters dieses Briefes bedenklich machen sollen. Denn mit Recht bemerkt Huther *): „Wie läßt sich ein

---

*) Kritisch-exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus. (12. Abtheilung des Meyer'schen Kommentars). Einl. S. 31.

Paulinismus denken, dem das, was der Nerv desselben ist: die Rechtfertigungslehre sammt ihren charakteristischen Bezeichnungen fehlt?" Aber auch die Ansicht, die in unserem Briefe eine etwas petrinisch gefärbte Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs findet *), ist der bezeichneten Erscheinung gegenüber eine irrige, insofern, wie Weiß **) mit Recht bemerkt, ein Lehrbegriff, dem gerade die Centralbegriffe des paulinischen fehlen, doch nicht so wesentlich paulinisch sein kann, wie dies nach dieser Ansicht der Fall sein soll. Daß nun die paulinische Rechtfertigungslehre nicht bestimmt in unserem Briefe hervorgehoben wird, hängt genau mit der noch weniger entwickelten Lehre des Petrus vom Tode Christi zusammen, insofern in dieser letzteren gerade diejenige Seite fehlt, welche die nothwendige Voraussetzung der paulinischen Lehre bildet. Und wie nun die Rechtfertigungslehre des Paulus in diesem Briefe nicht gefunden wird, so fehlt demselben auch der Begriff der Kindschaft in dem eigenthümlich paulinischen Sinne, weil derselbe in diesem Sinne die Rechtfertigungslehre zur nothwendigen Voraussetzung hat. Es ist für den Lehrbegriff des Petrus characteristisch, daß er das Verhältniß der Gläubigen zu Gott weniger als das der kindlichen Liebe, als vielmehr als ein Verhältniß des Gehorsams auffaßt, wie denn nach Weiß ***), wo es sich um den grundlegenden, heilsaneignenden Glauben bei Petrus handelt, derselbe stets und ausschließlich als Gehorsam erscheint. Die heilige Scheu vor Gott, und die daraus entspringende Furcht vor jeder Berührung mit dem Bösen wird überall bei Petrus als die Grundstimmung des inneren Lebens der Gläubigen betrachtet. Steht dies auch mit der Idee der kindlichen Liebe nicht in Widerspruch, so dürfen wir doch auch hier die eigenthümlichen Unterschiede, welche sich zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen zeigen, nicht verwischen. Ausgehend von seiner Anschauung von Christus als dem Knechte Gottes faßt Petrus auch das Verhältniß der Gläubigen zu Gott als das des vollkommenen Gehorsams, der aus der heiligen Ehrfurcht vor Gott entspringt. Wenn Weiß †) hierin einen Beweis für den judenchristlichen Character des Lehrbegriffs des Petrus finden will, so können wir dies, wenn darin nicht ein Gegensatz gegen den paulinischen und johanneischen Lehrbegriff bezeichnet sein soll, zugeben, meinen aber, daß auch diese Anschauung mit der Grundanschauung des Lehrbegriffs des Petrus eng zusammenhängt, insofern die Auffassung Christi als des Knechtes Gottes die bezeichnete Anschauung von dem christlichen Leben mit sich führte. —

Auch das Heil, sofern es gemeinschaftbildend ist, ist nach Petrus die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie. Die Idee des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen, welche gerade

---

*) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. II. S. 22.
**) A. a. O. S. 12.
***) A. a. O. S. 163.
†) A. a. O. S. 168 ff.

Petrus mit so besonderem Nachdruck hervorhebt (1 Br. 2, 5. 9.), hängt bei ihm nicht sowohl mit der Idee des Priesterthums Christi, als vielmehr mit seiner Lehre von der allgemeinen Ausgießung des Geistes, welche er als das characteristische Kennzeichen des messianischen Zeitalters betrachtet, eng zusammen. Daß das erstere nicht der Fall ist, kann schon daraus hervorgehen, daß die Idee des Priesterthums Christi bei Petrus nicht ausdrücklich vorkommt. Betrachtet er auch das Leiden Christi als ein stellvertretendes, so finden wir doch bei ihm die Auffassung des Todes Christi als eines Opfertodes nicht, und bezeichnet er auch den Zugang der Gläubigen als durch Christus vermittelt, so liegt darin allerdings der Keim der Lehre von dem Priesterthum Christi, aber diese letztere doch noch nicht selbst, wie wir dies auch daraus sehen können, daß die Idee von der fortgehenden Vertretung der Gläubigen bei Gott durch die Fürbitte des erhöhten Christus bei ihm nicht ausdrücklich vorkommt. Daß dagegen bei Petrus die Idee von dem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen mit der Anschauung desselben von der Ausgießung des Geistes im messianischen Zeitalter als der Erfüllung der Weissagung des Joel eng zusammenhängt, zeigt besonders deutlich Apstg. 2, 17 ff.

Wäre nun der Brief Petrus an judenchristliche Gemeinden gerichtet, so würde in der Bezeichnung der judenchristlichen Gemeinden mit den Prädikaten des alttestamentlichen Volkes Gottes (2, 5. 9 f.) liegen, daß in ihnen das Ideal, welches in jenen Prädikaten enthalten ist, verwirklicht worden sei. Die judenchristlichen Gemeinden würden damit als das Eigenthumsvolk und die Heerde Gottes, als das heilige Priesterthum und das geistliche Volk Gottes bezeichnet sein, die ungläubig bleibenden Juden würden gar nicht mehr als zu diesem Volke gehörig betrachtet werden. Würden nun auch die Gläubigen aus den Heiden, schon deshalb weil der Brief doch jedenfalls auch an solche zugleich mit gerichtet ist, von der Mitgliedschaft an dem Eigenthumsvolk und der Heerde Gottes nicht ausgeschlossen gedacht werden können, so würde doch nach dieser Anschauung Petrus die Gläubigen aus den Juden als die eigentliche Substanz der Christengemeinde betrachtet haben, gegen welche alle anderen Bestandtheile verschwinden. Wesentlich würde die Christengemeinde doch immer nur aus Mitgliedern des jüdischen Volkes bestehen. Und daß dies wirklich die Anschauung des Petrus sei, meint Weiß *), welcher eben hierin ein deutliches Merkmal des judenchristlichen Characters des petrinischen Lehrbegriffs finden will. Diese Ansicht fällt indessen damit, daß aus den früher von uns angedeuteten Gründen es durchaus unwahrscheinlich ist, daß unser Brief an judenchristliche Gemeinden gerichtet sei. Ist unser Brief an Gemeinden gerichtet, die überwiegend aus ehemaligen Heiden bestanden, so ist nach Petrus die christliche Kirche überhaupt, und nicht bloß die judenchristlichen Gemeinden

---

*) A. a. O. S. 116 ff.

an die Stelle des alttestamentlichen Volkes Gottes getreten, an welchem wegen seines Unglaubens das Ideal, welches in jenen Prädikaten enthalten ist, sich nicht verwirklichen konnte. Von einer Bevorzugung der Gläubigen aus dem jüdischen Volke kann dann nicht mehr die Rede sein. Nur in den Reden der Apostelgeschichte zeigt sich eine solche Ansicht. Wenigstens nach den früheren Reden sind allerdings die Gläubigen aus den Juden als die eigentliche Substanz der christlichen Kirche zu betrachten, zu welcher dann die Gläubigen aus den Heiden hinzukommen, aber nur so, daß sie ganz mit ihrer früheren Vergangenheit brechen und sich in allem der jüdischen nationalen Eigenthümlichkeit unterwerfen. Nach diesen Reden ist es das jüdische Volk, durch dessen Verhalten zum Heil die Entwicklung des Reiches Gottes bestimmt ist (Apstg. 3, 19.). Dagegen finden wir den Petrus auf der Höhe der christlichen Erkenntniß, auf der ihn uns der Brief desselben zeigt, der paulinischen Anschauung viel näher. Ueber das Verhältniß der Gläubigen aus den Heiden zu den Judenchristen spricht er sich in ihm nirgends ausdrücklich aus, was man aus der irenischen Tendenz dieses Briefes ableiten kann, wie sie der zwischen Paulus und den Judenchristen vermittelnden Stellung des Petrus entspricht. Einen ausdrücklichen Hinweis darauf, daß die Gläubigen nicht mehr an das Gesetz gebunden sind, finden wir in unserem Briefe nicht. Die Bezeichnung der Gläubigen als ἐλεύθεροι (2, 16.), in welcher man dieses Moment noch am ehesten angedeutet finden könnte, enthält, wie auch Weiß*) mit Recht hervorhebt, diese Anschauung nicht. In ihr ist nur bezeichnet, wie die Freiheit von der Sünde nicht die Freiheit der Willkühr, sondern eine Freiheit, welche mit der vollkommenen Abhängigkeit des menschlichen Lebens von dem göttlichen Willen wesentlich eins sei. Es ist für den Standpunkt des Petrus in diesem Briefe characteristisch, daß er zwar das mosaische Gesetz keineswegs als die Bedingung der Theilnahme am Heil betrachtet haben kann, daß er aber die Freiheit von diesem Gesetz nicht ausdrücklich und polemisch hervorhebt, daß ferner die ganze Lehre desselben zwar im Gegensatz zu der partikularistischen Ansicht der judaistischen Gegner des Paulus steht, daß er aber die Idee des christlichen Universalismus nicht ausdrücklich hervorhebt.

In der christlichen Kirche ist das Ideal, welches dem alttestamentlichen Volke Gottes vorgesteckt war, aber von demselben nie erreicht wurde, verwirklicht. In ihr ist das, was für das Volk Israel mehr Verheißung als Wirklichkeit war, Wirklichkeit geworden, eben damit aber ist das messianische Heil auch in dieser Beziehung die Erfüllung der Verheißung. Nicht die aus den Juden gläubig gewordene Gemeinde, sondern die ganze christliche Kirche ist das Eigenthumsvolk und die Heerde Gottes, das heilige Priesterthum und das geistliche Gotteshaus. Daß in dem Fall wenn an die Stelle des Volkes Israel ein neues Volk, das aus Heiden und Juden gemischte getreten wäre, jene altte-

*) A. a. O. S. 166.

stamentlichen Verheißungen nicht erfüllt, oder doch nur in einer Weise erfüllt wären, die, ähnlich wie es bei Paulus geschieht, hätte motivirt werden müssen, wie Weiß *) meint, läßt sich nicht mit Recht behaupten, indem Petrus auf das Verhältniß der ehemaligen Juden zu den Gläubigen aus den Heiden in diesem Briefe nach der irenischen Tendenz desselben überhaupt nicht ausdrücklich eingeht. — Was nun noch die einzelnen Verheißungen betrifft, welche nach Petrus in der christlichen Gemeinde ihre Erfüllung gefunden haben, so ist, wie Weiß **) mit Recht bemerkt, die Bezeichnung derselben als des Eigenthumsvolkes (des *λαὸς εἰς περιποίησιν* (2, 9.)) der alle vorhergehenden Prädikate zusammenfassende Begriff, und mit ihm ist der der Heerde Gottes (*ποίμνιον τοῦ θεοῦ* (5, 2. 3.)) eng verwandt. Daß ferner in der Bezeichnung der christlichen Kirche als des *βασίλειον ἱεράτευμα* (2, 9.) nicht das Königthum der Christen zugleich angedeutet ist, daß hierin vielmehr als das characteristische dieses neutestamentlichen Priesterthums nur dies hervorgehoben ist, daß sein Gott zugleich sein König ist, daß ferner in dem Begriffe der Heiligkeit (*ἱεράτευμα ἅγιον*), welche dem Priesterthum eigen ist, zunächst nur die Aussonderung von allem Profanen, die Weihe an Gott, welcher der Heilige *κατ᾽ ἐξοχήν* ist, liegt, und daß sich erst damit das Moment der fleckenlosen Reinheit im sittlichen Sinne verbindet, ist von Weiß ***) mit Recht hervorgehoben worden. Wenn endlich die christliche Gemeinde als das auserwählte Geschlecht bezeichnet wird (2, 9.), so kann darüber kein Zweifel sein, daß auch dieser Begriff dem alten Testament entlehnt ist, wohl aber darüber, ob auch Petrus nichts anderes unter der Erwählung versteht, als das alte Testament. Dies Letztere ist von Weiß †) behauptet worden. Wie das alte Testament keine andere Erwählung kenne, als die, welche das Volk als Ganzes betreffe, wie das Volk in ihm nur als Geschlecht auserwählt sei, so sei auch bei Petrus von einer Erwählung Einzelner zur Seligkeit im prädestinatianischen Sinne nicht die Rede, da auch er den Begriff der Erwählung noch ganz im alttestamentlichen Sinne auffasse. Wäre diese Ansicht die richtige, so würde auch in dieser Beziehung sich ein characteristischer Unterschied zwischen der Lehre des Petrus und des Paulus ergeben. Es könnte hiernach die *πρόγνωσις* des Vaters (1 Petr. 1, 2.) nicht von der Vorherbestimmung Einzelner zur Seligkeit, sondern von dem Rathschluß der Erlösung, wie 1, 20. verstanden werden. Für die Entscheidung dieser Frage kommt vor allem die Stelle 2, 8. in Betracht. Daß es hier durchaus das Natürlichste ist, das Relativum *ὃ* auf das Hauptverbum *προσκόπτουσιν* zu beziehen und das Participium von der Bedingung zu nehmen, unter welcher dies *προσκόπτειν* nach göttlichem Rathschluß als Strafe erfolgt,

*) A. a. O. S. 120.
**) A. a. O. S. 117.
***) A. a. O. S. 125.
†) A. a. O. S. 134 ff.

darin sind wir mit Weiß *) ganz einverstanden. Nicht von einer Vorherbestimmung Einzelner zum Unglauben und damit zur Verdammniß kann demnach an dieser Stelle die Rede sein, sondern nur davon, daß sie unter Voraussetzung des Ungehorsams von Gott für das Verderben bestimmt sind. Hiernach könnte auch von einer unbedingten Vorherbestimmung Einzelner zum Glauben und damit zur Seligkeit nach Petrus nicht die Rede sein, sondern nur von der unter Voraussetzung des Glaubens den Einzelnen bestimmten Seligkeit. Aber in diesem näher bestimmten Sinne muß hiernach allerdings von einer Vorherbestimmung auch der einzelnen Gläubigen zur Seligkeit die Rede sein können, welcher eine Vorherbestimmung Einzelner zur Unseligkeit in dem näher angegebenen Sinne zur Seite geht, wie es denn auch das Natürlichste ist, die *πρόγνωσις* des Vaters (1, 2.) nicht auf den Rathschluß der Erlösung überhaupt, sondern auf die Vorherbestimmung der einzelnen Gläubigen zu verstehen. Hiernach meinen wir doch, daß, während das alte Testament die Erwählung nur in Beziehung auf Israel als Volk lehrt, Petrus, freilich in der bezeichneten Beschränkung, diese Erwählung auf alle einzelnen Glieder des Reiches Gottes ausdehnt.

---

Die Bedingungen, an welche von Seiten des Menschen die Theilnahme am messianischen Heil geknüpft ist. Als diese Bedingungen bezeichnet der erste Brief den Glauben mit der Hoffnung und die Taufe. Dagegen finden wir in den Reden der Apostelgeschichte noch die Sinnesänderung (*μετάνοια*) neben dem Glauben genannt, insofern diese Reden an solche gerichtet sind, für welche es zunächst einer völligen Sinnesänderung, aus welcher dann der Glaube hervorgehen konnte, bedurfte. In dem Briefe dagegen, welcher an bereits Gläubige gerichtet ist, brauchte die Sinnesänderung nicht noch besonders neben dem Glauben genannt zu werden. Wenn hierin kein wirklicher Unterschied zwischen den Reden und dem Briefe des Petrus gefunden werden kann, so besteht allerdings zwischen den früheren Reden der Apostelgeschichte auf der einen und den späteren und dem Briefe auf der anderen Seite ein wirklicher Unterschied darin, daß in diesen letzteren der Glaube und die Taufe als die einzigen Bedingungen der Theilnahme am Heil erscheinen, während in den ersteren noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes hinzukommt. Zwar verkennt Petrus auch in den früheren Reden keineswegs, daß auch die Heiden zur Theilnahme am Heil berufen seien (Apstg. 2, 39. nach der Beziehung der Worte: *οἱ εἰς μακράν* auf Heidenvölker, die ich mit Weiß **) für die wahrscheinlichste halte). Da Petrus das messianische Heil als die Erfüllung der altte-

---

*) A. a. O. S. 137 f.
**) A. a. O. S. 148.

stamentlichen Prophetie betrachtet, konnte er ja die Theilnahme auch der Heiden am Heil, die in den Propheten so wiederholt und so bestimmt geweissagt war, keinen Augenblick verkennen. Aber es wird in diesen Reden mit dem größesten Nachdruck der Gedanke hervorgehoben, daß das Heil vor allem und zunächst für die Gläubigen aus dem jüdischen Volke bestimmt sei, daß die Heiden erst dann zur Theilnahme an demselben berufen werden würden, wenn das alttestamentliche Bundesvolk im Großen und Ganzen dem messianischen Heil sich erschlossen haben werde. Und sodann steht es dem Petrus in der ersten Zeit seines apostolischen Wirkens noch fest, daß für die Heiden der Weg zum Heil nur durch das Judenthum hindurchgehe. Einzelne Stellen dieser Reden scheinen auch darauf hinzudeuten, daß Petrus in dieser früheren Zeit, wie es Weiß *) auffaßt, die Heiden nicht durch die apostolische Verkündigung, sondern durch ein besonderes Herbeirufen Gottes herzugeführt dachte, daß er in enger Anschließung an die prophetischen Schilderungen ein durch keine menschliche Thätigkeit vermitteltes Hinzuströmen der Heidenvölker zu dem Mittelpunkte der Theokratie erwartete. Betrachtete er auch die äußere Zugehörigkeit zu dem jüdischen Volke für sich noch keineswegs als genügend zur Theilnahme am Heil, so mußten die Heiden doch erst diesem Volke einverleibt werden, ehe sie zur Theilnahme am Heil gelangen konnten. In dem Briefe dagegen hebt Petrus zwar nicht ausdrücklich hervor, daß die Theilnahme am Heil nicht an die Beobachtung des Gesetzes geknüpft werden könne, aber er betrachtet doch, wie schon in den späteren Reden der Apostelgeschichte, den Glauben und die Taufe als die einzigen Bedingungen der Theilnahme am Heil, und nach der Art, wie er in dem Briefe in den Gemeinden, die größtentheils aus ehemaligen Heiden bestanden, das Ideal des alttestamentlichen Volkes verwirklicht betrachtet, ist es unwahrscheinlich, daß er den Judenchristen wegen ihrer Beobachtung des Gesetzes noch irgend einen Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zuerkannt haben sollte. Schon Apstg. 10, 36. bezeugt Petrus, wie Christus in ganz gleicher Weise der Herr Aller sei, wie also durch ihn die früher bestehenden Unterschiede der Nationalität und der religiösen Entwicklung ihre Bedeutung völlig verloren haben, wie die Vorbedingung zur Theilnahme am Heil nur eine rein sittliche sei, nemlich eine vorläufige Reinigung der Seele von dem Bösen, ein ernstes Streben nach voller Gemeinschaft mit Gott (Vs. 34 f.).

Der Glaube und die Hoffnung. Wir bemerkten schon oben, daß, wenn auch der Glaube in dem Briefe des Petrus nirgends in einen bestimmten und ausdrücklichen Gegensatz zu den Werken des Gesetzes gestellt werde, er dennoch in seiner Verbindung mit der Hoffnung als die einzige Bedingung der Theilnahme am Heil neben der Taufe betrachtet sei. Von den beiden Bedingungen der Theilnahme am Heil, dem Glauben und der Hoffnung,

*) A. a. O. S. 148.

welche 1, 21. neben einander gestellt werden, tritt die letztere bei Petrus noch viel stärker hervor als die erstere. Daß dieses Gewicht, welches gerade auf die Hoffnung gelegt wird, sich auch nicht allein aus dem Zweck und der Veranlassung dieses Briefes erklären läßt, haben wir früher gesehen. Vielmehr hängt es genau damit zusammen, daß der Blick des Petrus überall vorzugsweise auf die Vollendung des Heils gerichtet ist, und dieses wiederum ist durch die Grundanschauung desselben von dem Heil als der zwar theilweise schon erfüllten, aber doch noch nicht vollkommen verwirklichten Prophetie bedingt. Wie sehr er aber gerade die Hoffnung als die Grundstimmung des christlichen Lebens betrachtet, geht schon daraus hervor, daß auch der Begriff des Glaubens bei Petrus dem der Hoffnung eng verwandt ist.

Daraus, daß Petrus 1, 21. Glaube und Hoffnung neben einander stellt, ohne das innere Verhältniß zwischen beiden zu bezeichnen, kann man natürlich nicht schließen, daß ein solches inneres Verhältniß hier überhaupt nicht stattfinde, weil es eben das Characteristische dieses Briefes sei, daß in ihm zwei verschiedene Standpunkte, der paulinische und der judenchristliche nur äußerlich mit einander verbunden seien. Daß der Lehrbegriff des Petrus ein solches Aggregat ganz verschiedenartiger Elemente enthalte, ist eine Ansicht, welche nur bei einer oberflächlichen Betrachtung desselben möglich war und bereits durch die neueren Darstellungen desselben von Schmid und Weiß zur Genüge widerlegt worden ist. Nach dem letzteren erscheint nun der Begriff des Glaubens, wo es sich um den grundlegenden, heilsaneignenden Glauben handelt, stets und ausschließlich als Gehorsam *). Wie Petrus den Unglauben als Ungehorsam betrachte, so sei auch auf der anderen Seite Glaube und Gehorsam wesentlich identisch. Es würde dies dem entsprechen, daß Petrus das christliche Leben vorherrschend als ein Leben des Gehorsams gegen Gott auffaßt. Wie eng nun aber auch der Begriff des Glaubens bei Petrus dem des Gehorsams verwandt sein mag, völlig identisch können diese beiden Begriffe nicht sein. Den Glauben betrachtet Petrus zunächst als das mit völliger Hingabe des Herzens an Gott verbundene Vertrauen, für welches das Unsichtbare dieselbe Gewißheit als das Sichtbare und sinnlich Gewisse hat (1 Petr. 1, 8.). Daß nun in diesem Vertrauen ein Akt des Gehorsams gegen Gott, der dasselbe von dem Menschen fordert, enthalten ist, und daß Petrus gerade diese Seite besonders hervorhebt, ist richtig, dessenungeachtet sind Glaube und Gehorsam doch nicht ohne weiteres ganz identisch. Der Glaube bezieht sich nach Petrus zunächst auf das Göttliche als das seiner Natur nach Unsichtbare, sodann aber noch insbesondere auf das Göttliche, insofern es erst in der Zukunft offenbar wird. Nach dieser letzteren Seite hat für den Glauben das noch Zukünftige dieselbe Gewißheit, als das Gegenwärtige. Und diese letztere Seite tritt in dem

*) A. a. O. S. 163.

Briefe besonders hervor (vergl. 1, 5. 7. 5, 9.). Ist der Glaube nach der ersteren Seite eine Abstraktion von dem sinnlich Wahrnehmbaren, so daß für ihn das Unsichtbare dieselbe Realität oder eine Realität noch viel höherer Art als das sinnlich Gewisse empfängt, so ist er nach der zweiten ein Ergreifen des noch Zukünftigen mit dem Gemüth, für welches die Zukunft bereits zur Gegenwart wird, und zwar mit Beziehung auf das eigenthümliche Object des christlichen Glaubens das unerschütterliche Vertrauen auf die göttliche Gnade und Macht, daß auch das, was jetzt noch an der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung fehlt, in der nahen Zukunft des Reiches Gottes sicher verwirklicht werden wird. Daß bei Petrus aber gerade diese letztere Seite im Begriff des Glaubens so besonders hervorgehoben wird, hängt damit eng zusammen, daß bei ihm die ganze Anschauung des christlichen Lebens von dem Gesichtspunkte der Hoffnung aus sich gebildet hat. Nach dieser Seite ist nun der Begriff des Glaubens dem der Hoffnung eng verwandt. Und zwar ist der Glaube in dem zuletzt bezeichneten Sinne als die Grundlage der Hoffnung zu betrachten. Daß die alttestamentliche Prophetie in der Zukunft noch zu ihrer vollen Erfüllung gelangen werde, darauf kann der Mensch nicht gläubig vertrauen, ohne diese letzte und vollkommene Erfüllung der Prophetie auch zu hoffen. Von dem Gesichtspunkte der Hoffnung aus hat sich nun, wie wir schon bemerkten, bei Petrus die ganze Anschauung des christlichen Lebens gebildet. Die Hoffnung ist es, welche die noch ferne Zukunft des Reiches Gottes ideell anticipirt und eben damit die Kluft zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, zwischen dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen aufhebt. Von ihr aus erscheint das ganze irdische Leben nur als eine kurze Pilgrimschaft in fremdem Lande. Sofern der Christ, wie Weiß *) mit Recht bemerkt, noch nicht in das Verheißungsland gelangt ist, fühlt er sich als einen Pilgrim im fremden Lande; sofern er aber in der Gewißheit des zukünftigen Besitzes denselben wenigstens ideell anticipirt, weiß er sich als den zu seiner Herrlichkeit Auserwählten (ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι 1, 1.). Mit Recht weist ferner auch Weiß **) darauf hin, daß nach diesem engen Verhältniß, in dem nach Petrus der Glaube zur Hoffnung steht, der Glaube auch nicht, wie bei Paulus, als die subjective Bedingung der Rechtfertigung erscheinen könne — ein Begriff, der dem Petrus freilich auch von objectiver Seite her fremd sei. Wenn er dagegen weiter bemerkt, daß der Glaube auch nicht als die Quelle der guten Werke gefaßt sei, wie bei Jakobus, so ist dies allerdings zunächst zuzugeben. Da jedoch der Glaube nach Petrus die Hoffnung unmittelbar aus sich erzeugt, die Hoffnung aber das ganze neue Leben aus sich hervortreibt, so kann auch bei ihm der Glaube als die Quelle der guten Werke betrachtet werden. Hieraus erhellt aber auch schon, wie viel enger bei Petrus der Zusammenhang zwischen den eigenthümlich

*) A. a. O. S. 31.
**) A. a. O. S. 323.

christlich=religiösen Begriffen und den ethischen Ideen als bei Jakobus gefaßt ist. Da die Hoffnung nach Petrus durch die Wiedergeburt in den Menschen eingesenkt ist, die Wiedergeburt aber als eine Wirkung der Auferstehung betrachtet wird (1, 3.), so erhellt, wie eng der Zusammenhang zwischen dem Werke Christi und insbesondere der Auferstehung desselben und dem neuen Leben der Gläubigen von Petrus gefaßt ist. Daraus, daß in unserem Briefe neben dem Glauben auch die guten Werke, der gute Wandel, die Liebe und das ἀγαθοποιεῖν so betont werden, glaubte Schwegler *) auf den mehr judenchristlichen Character desselben schließen zu müssen, während nach Weiß **) dies nothwendig aus dem paränetischen Character des Briefes folgt und nichts für die Lehranschauung desselben Eigenthümliches hat. Daß nun in dem von Schwegler angenommenen Sinne unserem Briefe nicht ein judenchristlicher Character zugeschrieben werden kann, wird aus unserer Darstellung des Lehrgehaltes hervorgegangen sein, daß jedoch dieses Gewicht, welches Petrus gerade auf die Heiligung, auf die Erweisung des Glaubens in einem heiligen Wandel und in einzelnen guten Werken legt, für die Lehranschauung desselben gar nichts Eigenthümliches haben soll, läßt sich mit Recht bezweifeln. Wie Petrus weniger auf den allen einzelnen Thatsünden zu Grunde liegenden sündigen Hang zurückgeht, so fällt auch bei ihm ein größeres Gewicht auf den neuen Wandel und die Werke als auf den Glauben und die Wiedergeburt. Indessen wenn sich auch Petrus auf die Frage nach dem Verhältniß zwischen dem Glauben und den Werken in Bezug auf die Rechtfertigung des Menschen vor Gott gar nicht näher einläßt, so würde er doch nach seiner ganzen Anschauung von dem Tode Christi als einem stellvertretenden Leiden, wodurch die Sündenvergebung bewirkt worden ist, die Werke als das die Rechtfertigung des Menschen Bewirkende in der Weise, wie dies bei Jakobus der Fall ist, hiernach kaum haben bezeichnen können.

---

Die Taufe. In dem Briefe ist es nur eine Stelle, welche von der Taufe handelt. Wenn die Taufe in den Reden wie im Briefe neben der Sinnesänderung als Bedingung der Theilnahme am Heil erscheint, so geht daraus hervor, daß sie nur in engem Zusammenhang mit dieser Sinnesänderung das Heil dem Menschen zu vermitteln vermag, wie sie denn auch 1 Petr. 3, 21. als das Verlangen nach einem guten Gewissen bezeichnet wird, was mit der Sinnesänderung wesentlich zusammenfällt. Einen näheren Aufschluß über das innere Wesen der Taufe finden wir nur in der zuletzt bezeichneten Stelle des Briefes (3, 20 f.), in welcher sie zuerst mit der Sündfluth verglichen und sodann — und dies ist das Wichtigere — ihrem inneren Wesen nach

*) A. a. O. II. S. 25 ff.
**) A. a. O. S. 12.

näher bestimmt wird. Bei der Vergleichung der Taufe mit der Sündfluth wird, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, die Sündfluth als das historisch Erste τύπος, das Neutestamentliche als das historisch Zweite ἀντίτυπος genannt. Der Vergleichungspunkt kann nun keinesfalls in dem Verderben liegen, welches in beiden Fällen von dem Wasser ausging, in dem letzteren durch Vernichtung des alten Menschen, vielmehr umgekehrt gerade in der in beiden Fällen rettenden Kraft des Wassers. Dies geht schon aus den Worten Vs. 21.: ὃ καὶ ἡμᾶς σώζει hervor. Die Sündfluth ist ein Typus der christlichen Taufe, insofern das Wasser auch damals eine vom Verderben rettende Kraft bewies. Es rettete aber die Noachiden, insofern die Arche durch dasselbe getragen und so vor dem Untergange bewahrt wurde. Der Durchgang der Noachiden durch das Wasser war, wie Schmid mit Recht bemerkt, eine rettende Weihung derselben, theils als Zeichen der göttlichen Huld, theils als Verpflichtung zum Dienst Gottes. Daß dabei die andere Seite der Sache, wonach dasselbe Wasser den Andern den Untergang brachte, übergangen sei, und daß in dem Uebergehen dieser Seite das Inconcinne an dem Gleichnisse liege, daß aber auch im Zusammenhang der Untergang der Ungläubigen nicht erwähnt und so von dem Apostel die auf sie bezügliche Wirkung des Wassers ganz mit Stillschweigen übergangen werden konnte, ist von Weiß **) mit Recht hervorgehoben worden. — Das innere Wesen der Taufe bestimmt nun Petrus in Vs. 21. zunächst von seiner negativen, und sodann von seiner positiven Seite und beide Seiten müssen einander genau entsprechen. Zunächst bezeichnet er, wie diese heilige Handlung einen viel höheren, geistigeren Character als den einer gewöhnlichen Lustration habe. Wenn er diesen Character als συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν bestimmt, so würde die oft angenommene Bedeutung von ἐπερώτημα als: „Angelobung" dem Sinne nach wohl passen, wenn nur dieser spätere juristische Gebrauch des Wortes sich schon für die neutestamentliche Gräcität nachweisen ließe. Da dieses nicht der Fall ist, so werden wir bei der Bedeutung: „Frage, Verlangen, Forderung" stehen bleiben müssen. Würde nun in dem ἐπερώτημα, wie Neander ***) anzunehmen geneigt ist, die Frage dessen, welcher die Taufe vollzieht, ob der Täufling im Glauben an die Auferstehung als das Unterpfand der ihm verliehenen Sündenvergebung mit gutem Gewissen Gottes gedenken könne, gemeint sein, so würde sich nicht einsehen lassen, wie gerade auf diese Frage des die Taufe Vollziehenden, die doch das Unwesentliche bei dieser Handlung war, ein so großes Gewicht von Petrus gelegt sein sollte, und sodann würde auch ein anderes Subject zu ἀπόθεσις, als zu ἐπερώτημα angenommen werden müssen, was unstatthaft ist. Wäre nun συνειδήσεως ἀγαθῆς als genit. subj. zu fassen, so würde damit durch das Verlan=

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 198.
**) A. a. O. S. 314.
***) A. a. O. Thl. 1. S. 277.

gen, welches von einem mit Gott versöhnten Gewissen ausgeht, das innere Wesen der Taufe näher characterisirt sein. Da hiernach das gute Gewissen schon vorausgesetzt werden würde, so könnte die Taufe nur als die äußere Besiegelung desselben betrachtet werden. Diese Auffassung der Taufe aber würde dem Sinne unseres Textes nicht entsprechen, da durch das σώζει der Taufe vielmehr eine das Heil vermittelnde Bedeutung zugeschrieben wird. Sodann aber spricht gegen diese Auffassung, daß nach ihr συνειδήσεως ἀγαθῆς als genit. subject. betrachtet werden müßte, während das diesen Worten genau entsprechende σαρκὸς ῥύπου genit. object. ist. Hiernach bleibt nur die Auffassung übrig, nach welcher die Taufe als das Verlangen dessen, der sich derselben unterzieht, nach einem mit Gott versöhnten Gewissen bezeichnet wird, und εἰς deutet, wie Weiß *) richtig bemerkt, in lockerer Anknüpfung auf Gott als das Ziel hin, auf welches sich die Bitte, das Verlangen richtet. Die Taufe würde hiernach, wie Lutz **) es ausdrückt, als eine Bitte um Einlaß in den Stand der Versöhnung, wo man ein gutes Gewissen hat zu Gott, eine Bitte um Sündenvergebung, die man erlangt durch das Verdienst Christi, von Petrus bezeichnet sein. Es würde damit dasjenige ausgedrückt sein, was von Seiten des Menschen, um des Heils theilhaftig zu werden, bei der Taufe geschehen muß, und die Voraussetzung würde sein, daß von Seiten Gottes die Sündenvergebung dem Menschen auf ein solches aufrichtiges Verlangen hin zu Theil wird. Wenn man es auffallend gefunden hat, daß nur dieses Verlangen nach Sündenvergebung, nicht aber der wirkliche Empfang derselben als das Wesentliche bei der Taufe bezeichnet worden sei, so übersieht man, daß Petrus an dieser Stelle über das Wesen der Taufe nicht einen nach allen Seiten hin vollkommen erschöpfenden Aufschluß geben, daß er vielmehr nur ein Moment hervorheben wollte, wodurch der rein geistige Character dieser Handlung im Unterschied von einer gewöhnlichen Lustration ausgedrückt würde. Auch in dieser Bestimmung des Wesens der Taufe zeigt sich übrigens wieder, daß die eigenthümlich paulinischen Ideen in unserem Briefe nicht gefunden werden, da die Auffassung der Taufe, nach welcher sie eine reale Lebensgemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus bewirkt, unserem Briefe eben so fremd ist, als diese Idee einer Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi selbst. —

Auch bei dieser Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs haben wir manche Lehren, welche nichts für Petrus Characteristisches darbieten, übergangen. Gerade diese Darstellung der für Petrus characteristischen Ideen, wie wir sie versucht haben, wird gezeigt haben, daß sich auch bei Petrus eine durchaus selbstständige und originelle Auffassung der christlichen Wahrheit findet, daß eben deshalb die Ideen unseres Briefes keineswegs aus den paulinischen Briefen entlehnt sein können.

---

*) A. a. O. S. 318.
**) A. a. O. S. 435.

# Der Lehrbegriff des zweiten Petrusbriefes.

## Einleitung.

Die uns hier gestellte Aufgabe ist eine doppelte. Wir haben einmal den Lehrbegriff des zweiten Petrusbriefes selbst darzustellen, und sodann den Lehrgehalt desselben mit dem petrinischen Lehrbegriff zu vergleichen und darnach die Frage zu beantworten, ob dieser Brief wirklich von dem Apostel Petrus herrührt oder nicht — eine Frage, die bekanntlich von der neueren protestantischen Theologie fast allgemein verneint wird. Zeigen sich in der Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit zwischen unserem Briefe und dem ersten Petrusbriefe Unterschiede, so würden Unterschiede an sich noch nicht berechtigen, diesen Brief dem Apostel Petrus abzusprechen, indem ja auch zwischen den verschiedenen paulinischen Briefen bemerkenswerthe Unterschiede in Inhalt und Form bestehen. Es würde vielmehr nur die Frage sein, ob diese Unterschiede der Art sind, daß sie sich aus der verschiedenen Veranlassung dieser beiden Briefe, aus der Zeit, welche zwischen der Abfassung derselben liegt u. s. w., leicht erklären lassen. Nur wenn diese Frage verneinend beantwortet werden müßte, würden wir berechtigt sein, diesen zweiten Brief dem Apostel Petrus abzusprechen. Auch zwischen den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte und dem ersten Briefe desselben finden sich Unterschiede in der Auffassung der christlichen Wahrheit; da jedoch die Einheit der Ideen, welche die Reden mit dem Briefe verbindet, viel stärker ist, als jene Unterschiede, da diese letzteren sich auch aus der verschiedenen Veranlassung dieser Stücke und einer weiteren Entwicklung der Ideen dieser Reden im Geiste des Petrus erklären lassen, so zeugt diese Verschiedenheit nicht weniger wie diese Einheit für die innere Zusammengehörigkeit des ersten Briefes und der Reden. Die Vergleichung des Lehrgehaltes des zweiten Petrusbriefes mit dem des ersten und der Reden würde nur dann sehr schwierig sein, wenn es richtig wäre, daß in dem ersten Briefe des Petrus keine besondere Lehrrichtung vorläge. Da jedoch der Lehrbegriff des Apostels eine nicht weniger scharf begrenzte Auffassung der christlichen Wahrheit als der der übrigen Apostel zeigt, und da in allen wesentlichen Lehren die Reden des Petrus und der erste Brief vollkommen übereinstimmen, so bleibt die Aufgabe einer Vergleichung des Lehrbegriffs des Petrus mit dem unseres Briefes zwar immer noch eine mit mannichfachen Schwierigkeiten verknüpfte, aber sie ist doch nicht eine von vornherein unmögliche.

Der Verfasser unseres Briefes bezeichnet sich selbst nicht bloß im

Anfang des Briefes als den Apostel Petrus, sondern lenkt auch sonst die Aufmerksamkeit der Leser mehrfach gerade auf die Person des Petrus zurück. Hierher gehört zunächst, daß er diesen Brief als den zweiten an jene Gemeinden gerichteten ausdrücklich bezeichnet (3, 1.), sodann daß er sich auch als den Augenzeugen gerade der Verklärung Christi auf dem heiligen Berge darstellt (1, 17.). Da außer Petrus nur noch zwei Jünger Zeugen dieser Thatsache waren, so zeigt sich hierin ein Bestreben, sich als den von dem Herrn besonderer Gnadenerweisungen gewürdigten Apostel darzustellen. Das gleiche Bestreben wird auch darin sichtbar, daß er 1, 14. sich auf einen ihm zu Theil gewordenen Aufschluß von Seiten des Herrn über sein nahe bevorstehendes oder, nach einer anderen Auffassung, plötzliches Ende beruft. Nun enthält zwar auch der erste Brief in 1, 8. einen Hinweis darauf, daß sein Verfasser zu den Augenzeugen des Lebens Christi gehörte, aber nur einen leisen und indirekten. Während Petrus in den Reden und in seinem ersten Briefe sich immer nur als den Zeugen des Todes und der Auferstehung Christi darstellt, sucht der zweite Brief die apostolische Würde seines Verfassers besonders darauf zu gründen, daß derselbe ein gläubiger Zeuge der Verklärung Christi auf dem heiligen Berge gewesen sei.

Wenn der Verfasser dieses Briefes sich 3, 15. auf sein Einverständniß mit dem Apostel Paulus beruft, so geht daraus hervor, daß er einen wirklichen Widerspruch zwischen der Lehre des Petrus und Paulus nicht anerkennt, daß er die Differenz, welche die judaistischen Gegner des Paulus zwischen diesen beiden Aposteln aufrichten wollten, als eine in Wirklichkeit nicht vorhandene betrachtet. Auch der erste Brief des Petrus will die paulinische Verkündigung des Evangeliums in jenen Gemeinden als die echte bestätigen. Daß er dabei den Apostel Paulus nicht ausdrücklich nennt, kann nicht auffallen, da er voraussetzen konnte, daß die Leser das von ihm Gesagte sogleich auf Paulus und die Gehülfen desselben in der Verkündigung des Evangeliums beziehen würden. Daß nun der Verfasser unseres Briefes im Unterschiede von dem ersten den Apostel Paulus auch ausdrücklich nennt, würde an sich noch keinen Verdacht gegen die Abfassung desselben durch den Apostel Petrus erwecken können, wenn nicht die nähere Art und Weise, in welcher dies hier geschieht, eine von dem ersten Briefe sehr abweichende wäre. Während dieser letztere, wie es in der Natur der Sache lag, sich auf die von Paulus ausgegangene mündliche Verkündigung des Evangeliums bezieht, hat unser Brief nicht diese letztere, sondern die Darstellung der Lehre des Paulus, wie er sie in seinen Briefen gegeben hat, im Auge (3, 15 f.). Er weiß die Leser nicht bloß im Besitz der speziell an sie gerichteten Briefe, sondern auch der übrigen von Paulus geschriebenen, setzt also eine Sammlung derselben bereits voraus, und eine bereits geschehene kirchliche Anerkennung, wenn er sie Vs. 16. zu den heiligen Schriften rechnet und sie damit den alttestamentlichen Schriften ausdrücklich gleich setzt. Es weist uns dies auf eine Zeit hin, in welcher die mündliche Verkündigung des Evangeliums von Seiten der Apostel bereits der

Vergangenheit angehörte, in der man, wie dies in der Natur der Sache lag, auf die Briefe derselben ein viel größeres Gewicht als früher legen mußte, weil sie die Stelle der mündlichen Verkündigung zu ersetzen bestimmt waren. Daß bei der Abhängigkeit unseres Briefes von dem des Judas der Verfasser desselben auch 3, 2. die Stelle Vs. 17. des Judasbriefes im Auge hat, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Während nun Judas sich bestimmt von den Aposteln unterscheidet, hat der Verfasser unseres Briefes den Worten desselben allerdings eine Gestalt gegeben, in welcher sie mit der Annahme der Abfassung dieses Briefes durch den Apostel Petrus nicht geradezu in Widerspruch stehen, dennoch läßt die Art, in welcher hier die Worte des Judasbriefes benutzt worden sind, noch deutlich genug die Abhängigkeit von der Stelle des Judasbriefes erkennen, in welcher sich der Verfasser selbst von den Aposteln bestimmt unterscheidet. —

Nach 3, 1. ist unser Brief an dieselben Gemeinden gerichtet, an welche der erste Brief des Petrus geschrieben war. Vergleichen wir nun den Inhalt unseres Briefes mit dem des ersten, so fällt auf, daß auf der einen Seite von den eigenthümlichen Verhältnissen, welche der erste Brief voraussetzte, in unserem Briefe keine Spur mehr sich findet, und daß auf der andern Seite auch der erste Brief noch keine Andeutung der Trübungen der christlichen Wahrheit in jenen Gemeinden enthält, gegen welche unser Brief gerichtet ist. Es würde dies nicht auffallen können, wenn wir voraussetzen könnten, daß zwischen der Abfassungszeit unseres Briefes und der des ersten ein längerer Zeitraum bereits verflossen war. Da nun aber auch der erste Brief jedenfalls der späteren Zeit im Leben des Petrus angehört, so könnten wir nur annehmen, daß der Apostel zur Zeit als er den ersten Brief schrieb, noch keine Kunde von jenen Irrlehrern in diesen Gemeinden empfangen hatte. Nun aber will ja unser Brief nicht eigentlich, wie der Judasbrief, vor schon aufgetretenen Irrlehrern warnen, sondern vielmehr erst ein noch zukünftiges Auftreten derselben weissagen. Was unter dieser Voraussetzung aber den Apostel Petrus hätte bestimmen sollen, nicht auch schon in dem ersten Briefe die große Gefahr, welche jene Gemeinden künftig zu bestehen haben würden, wenigstens anzudeuten, läßt sich nicht einsehen. Hierzu kommt, daß nach der Art, in welcher der erste Brief von den Verkündigern des Evangeliums in jenen Gemeinden spricht, die Voraussetzung am nächsten liegt, daß der Apostel Petrus unter diesen Gemeinden nicht selbst das Evangelium verkündigt haben kann. Dagegen scheint der Verfasser unseres Briefes in 1, 16. von der Voraussetzung auszugehen, daß Petrus in jenen Gemeinden selbst das Evangelium verkündigt habe (*ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν*). — Während der Verfasser unseres Briefes die Irrlehrer wiederholt ausdrücklich als noch zukünftige bezeichnet, so spricht er doch auf der anderen Seite in der Schilderung derselben Cap. 2. von ihnen als bereits gegenwärtigen. Ja die genaue Characteristik derselben, die er entwirft, die Anführung ihrer eigenen Worte läßt voraussetzen, daß solche Irrlehrer auch schon zur Zeit der Abfassung dieses Briefes aufgetreten und in den christlichen Gemeinden Eingang gefun-

den hatten. Soll sich dieses beides nun nicht geradezu widersprechen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß der Verfasser von der schon zu seiner Zeit vorhandenen Wirksamkeit dieser Irrlehrer auf eine noch zukünftige noch allgemeinere Verbreitung derselben schließt. Doch würden wir in diesem Fall erwarten müssen, daß der Verfasser diese beiden Seiten schärfer von einander unterschieden haben würde, daß er von dem schon jetzt von diesen Irrlehrern ausgehenden Verderben auf die noch größere zukünftige Gefahr, die von ihrer Seite der christlichen Gemeinde entstehen würde, hingewiesen haben würde. So wie der Verfasser es darstellt, macht es den Eindruck, als habe er zu einer Zeit, wo diese Irrlehrer bereits aufgetreten waren, eine Weissagung derselben dem Apostel Petrus in den Mund gelegt, um dadurch seiner Polemik gegen dieselben mehr Eingang zu verschaffen.

Bildet der Judasbrief für unseren Brief die Grundlage in der Schilderung der Irrlehrer, so wird sich eine solche Benutzung eines fremden Briefes mit der Annahme der Abfassung unseres Briefes durch den Apostel Petrus nicht vereinigen lassen. Wollte dieser letztere durch die Aufnahme jener Schilderung des Judasbriefes in seinen Brief das von Judas Gesagte bestätigen, so würde dies doch in einer ganz anderen Weise haben geschehen müssen. Er hätte dann diese Schilderung des Judasbriefes nicht aufnehmen können, ohne die Quelle zu bezeichnen, aus der sie ihm geflossen war. That er dies aber dennoch, so läßt sich nicht einsehen, weshalb er dann doch wieder manche Aenderungen mit der Darstellung des Judas vornahm. Daß nun aber der Judasbrief von unserem Verfasser stark benutzt worden ist und daß nicht umgekehrt die Schilderung des letzteren aus unserem Briefe geflossen ist, geht daraus hervor, daß Einzelnes in unserem Briefe (so namentlich 2, 11.) ohne die Darstellung des Judas Vs. 9. völlig unverständlich sein würde, daß sich auch hier wie an anderen Stellen die Gründe nachweisen lassen, weshalb der Verfasser unseres Briefes mit dem von Judas Gesagten Veränderungen vorgenommen hat, daß endlich auch die an manchen Stellen geschehene Erweiterung der gerade in ihrer Kürze so treffenden Schilderung des Judas die spätere Hand verräth. — Zu den bisher bezeichneten Gründen, welche die Annahme der Abfassung unseres Briefes durch den Apostel Petrus sehr zweifelhaft machen, kommt noch hinzu die Differenz des Stils zwischen dem ersten und dem zweiten Brief. Daß dieselbe nicht gering ist geht schon daraus hervor, daß sie in der alten Kirche für viele ein Grund war, diesen Brief dem Apostel Petrus abzusprechen, und darauf ist um so mehr Gewicht zu legen, als in der alten Kirche der Sinn für solche Unterschiede noch sehr wenig geschärft war. Hierzu kommt vor allem noch, daß unser Brief die äußerlich am wenigsten bezeugte Schrift des neutestamentlichen Kanons ist. Erst zu einer Zeit, in welcher der kritische Sinn überhaupt erstorben war, verstummten die Zweifel, die in der alten Kirche an der petrinischen Abfassung dieses Briefes rege waren, sobald aber der kritische Sinn in der Kirche wieder erwachte, wurden auch zugleich die Zweifel der alten Kirche wieder lebendig. Diese ungünstige äußere

Bezeugung desselben hat um so mehr Gewicht, je stärker gerade der erste Brief durch die Ueberlieferung der alten Kirche als ein echtes Schreiben des Petrus bezeugt ist. Die in neuerer Zeit zur Erklärung dieser auffallend ungünstigen äußeren Bezeugung unseres Briefes vorgebrachten Gründe sind nicht der Art, diese Erscheinung hinreichend zu erklären. Dieser Widerspruch läßt sich vielmehr nur daraus erklären, daß äußere und innere Gründe mit der Annahme der Abfassung dieses Briefes von dem Apostel Petrus der alten Kirche in Widerspruch zu stehen schienen. — Wenn, wie dies hier der Fall ist, so verschiedene Gründe zusammen kommen, um die Annahme der Abfassung dieses Briefes durch Petrus zweifelhaft zu machen, so erhalten auch die einzelnen dadurch mehr Gewicht, als dies sonst der Natur der Sache nach der Fall sein kann. Zur vollen Gewißheit wird die Annahme des späteren Ursprungs dieses Briefes aber erst dann erhoben werden, wenn auch der Lehrgehalt unseres Briefes Unterschiede so tief greifender Art von dem petrinischen Lehrbegriff zeigt, daß sich hiermit die Annahme der Abfassung desselben durch den Apostel Petrus nicht vereinigen läßt. Ob dies wirklich der Fall ist, muß sich bei einer unbefangenen Vergleichung des Lehrbegriffs unseres Briefes mit dem petrinischen, zu der wir jetzt übergehen, zeigen. Dabei gehen wir von der Annahme aus, daß entweder der ganze Brief späteren Ursprungs ist, oder die Echtheit des ganzen Briefes festgehalten werden muß. Die Ansichten, welche echte Bestandtheile ausscheiden wollten, sind als längst aufgegebene zu betrachten. Man ging dabei von der Voraussetzung aus, daß die Zweifel an der Echtheit dieses Briefes nur in Bezug auf einen Theil desselben wirklich begründet sind. Aber diese Voraussetzung ist selbst eine unbegründete, indem die Zweifel eben so sehr in Cap. 1. und 3., als in Cap. 2. ihren Grund haben. Da es ferner unserem Briefe gar nicht an einem festen inneren Zusammenhang fehlt, so sind auch von dieser Seite die bezeichneten Annahmen unbegründet.

---

Die Grundanschauung. Nach Schmid *) kommt unser Brief seinem Lehrgehalte nach mit dem petrinischen Lehrbegriff in der Auffassung des Christenthums im Allgemeinen überein. Der Standpunkt sei in beiden derselbe, sofern auch im zweiten Brief das Heil in Christo als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet werde, und zwar ohne auf den Unterschied des alten und neuen Bundes näher einzugehen. In den einzelnen Lehrpunkten sei allerdings eine Verschiedenheit sichtbar, und der zweite Brief zeige zum Theil eine alexandrinische Färbung, durch welche er eine Art von Zwischenglied zwischen dem petrinischen und johanneischen Lehrbegriff habe bilden können. Wäre nun diese Ansicht die richtige,

*) A. a. O. Thl. 2. S. 213 ff.

so würde damit die Annahme der Abfassung unseres Briefes durch den Apostel Petrus von Seiten des Lehrgehaltes schon bedeutend erleichtert sein, wie denn auch Schmid von dieser Ansicht aus eine entschiedene Ansicht über den späteren Ursprung dieses Briefes nicht auszusprechen wagt, sondern sich begnügt, auf den in hohem Grade trefflichen Lehrgehalt desselben hinzuweisen, der eine besonnene Kritik um so mehr behutsam machen müsse. Zur Begründung der bezeichneten Ansicht vermag indessen Schmid aus unserem Briefe nur die Stelle 1, 19—21. anzuführen. Zunächst aber muß es schon sehr bedenklich erscheinen, nur aus einer einzigen Stelle die Grundanschauung eines Briefes zu entnehmen. Diese muß sich vielmehr aus der ganzen Auffassung des Heils in Christo, wie sie sich durch den ganzen Brief hindurchzieht, ergeben. Wenn wir als die Grundanschauung des ersten Briefes die Auffassung des Heils in Christo als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie bezeichneten, so gründete sich dies keineswegs bloß auf die eine Stelle 1 Petr. 1, 10.—12, auf welche Schmid verweist, um darzuthun, daß die Grundanschauung in beiden Briefen dieselbe sei. Nicht aus der mehr oder weniger zufälligen Aehnlichkeit dieser beiden Stellen kann die Verwandtschaft dieser Briefe in Bezug auf den Lehrgehalt erwiesen werden, sondern nur daraus, daß sich in den einzelnen Lehrpunkten eine unverkennbare und ungesuchte Aehnlichkeit zeigt und daß die sich zwischen ihnen findenden Unterschiede durch die Verschiedenheit der Zeit, der Umstände, der Zustände der Leser u. s. w. sich hinreichend erklären lassen. Findet in den einzelnen Lehren eine solche Verwandtschaft statt, so werden wir hieraus schließen können, daß auch die Grundanschauung in beiden Briefen dieselbe sei. Daß nun aber gerade in den einzelnen Lehrpunkten eine Verschiedenheit sichtbar ist, ist von Schmid selbst zugegeben und auch in Bezug auf die einzelnen Lehren selbst angedeutet worden. Und in der That zeigt sowohl die Lehre von der Person als auch die von dem Werke Christi so unverkennbare Verschiedenheiten von der Christologie des ersten Briefes, daß es schon hiernach sehr schwierig ist, eine Verwandtschaft in Bezug auf die Grundanschauung anzunehmen. Das Gleiche ist in Bezug auf die Lehre von dem messianischen Heil und den Bedingungen, unter welchen der Einzelne an demselben Antheil nimmt, der Fall. Daß in unserem Briefe in diesen Lehrstücken einige Punkte nicht vorkommen, welche der erste Brief hat, und daß in ihm umgekehrt Momente gefunden werden, welche nicht unmittelbar in dem ersten Briefe ausgesprochen sind, würde an sich noch keineswegs mit der Annahme der petrinischen Abfassung unseres Briefes in Widerspruch stehen. Wohl aber ist dies der Fall, wenn es Momente betrifft, deren Hervorhebung für den petrinischen Lehrbegriff besonders characteristisch ist. Was nun aber jene von Schmid angeführte Stelle unseres Briefes, 1, 19—21., selbst betrifft, so ist der in derselben enthaltene Gedanke so speziell, daß man aus dieser Stelle jene allgemeine Anschauung von dem neuen Heil als der Erfüllung der Prophetie keineswegs folgern kann. Allerdings hat hier der Verfasser das Verhältniß zwischen

Weissagung und Erfüllung der Weissagung im Auge, aber doch nur in der bestimmten Beziehung, nach welcher erst durch die Erfüllung in Christo die Prophetie ihr rechtes Licht empfängt und für die Gläubigen ein viel festeres Besitzthum wird, als für die vor dem Eintritt der Erfüllung Lebenden. Daß durch die Verklärung Christi auf dem heiligen Berge, auf welche von dem Verfasser in dieser Beziehung das größeste Gewicht gelegt wird, die Prophetie noch sicherer als sie es vorher sein konnte, geworden ist (ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον), nur dies will der Verfasser an dieser Stelle darthun. Er beweist es in Vs. 20. dadurch, daß er die Prophetie noch ehe sie zu ihrer Erfüllung in Christo gelangt ist, als ein Räthsel bezeichnet, dessen Lösung nicht in ihr selbst liegt, sondern erst durch die Erfüllung gegeben wird. So lange diese letztere nicht eingetreten ist, bleibt sie ein unverstandenes Räthsel, das seine Lösung nicht in sich selbst trägt (ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται). Und den Grund hierfür findet der Verfasser in der Art, wie die Prophetie in den Propheten entstanden ist (Vs. 21.). Weil dieselben nicht aus sich selbst, sondern getrieben von einer höheren Macht sprachen, bleibt auch der Inhalt des von ihnen Verkündigten noch so lange und zwar auch für sie selbst ein Räthsel, bis die Erfüllung der Weissagung in Christo die Lösung dieses Geheimnisses verstattet. Daß die hier befolgte Auffassung vor der anderen, nach welcher Vs. 20. nur der Gedanke ausgesprochen sein soll, daß nicht menschliche Weisheit, sondern nur der heilige Geist die Prophetie verstehen lehre, den Vorzug verdient, und daß auch beide Auffassungen sich nicht wohl mit einander vereinigen lassen, können wir hier nicht weiter auseinandersetzen. Ist auch der bei der zweiten Auffassung entstehende Sinn ein passender, so ist doch sehr zweifelhaft, ob er in den von dem Verfasser gewählten Worten (ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται) wirklich liegen kann. Wenn nun diese Stelle nach der von uns bezeichneten Auffassung nicht zu beweisen geeignet ist, daß auch der Verfasser unseres Briefes ähnlich wie Petrus das Heil in Christo als die Erfüllung der Weissagung betrachtet, sollte sich vielleicht schon daraus, daß unser Brief sich als ein Schreiben des Apostels Petrus darstellt, schließen lassen, daß er das Verhältniß des Heils in Christo zu der alttestamentlichen Offenbarung Gottes in ähnlicher Weise wie dieser Apostel aufgefaßt habe? Indessen das Unsichere dieses Schlusses erhellt doch leicht, da sich auch andere Gründe leicht finden lassen, die ihn bestimmen konnten, seine Weissagung der Irrlehrer gerade diesem Apostel in den Mund zu legen. Mit größerem Rechte könnte man daraus, daß der Verfasser einen Theil des Judasbriefes seinem eigenen Briefe einverleibt hat, schließen, daß unser Brief in Bezug auf die Grundanschauung gerade diesem Briefe vorzugsweise verwandt ist.

Daß dieser Brief dem Judasbriefe in der bezeichneten Beziehung wirklich näher steht als dem ersten Petrusbriefe, geht daraus hervor, daß die Grundidee des Judasbriefes auch durch unseren Brief sich hindurchzieht. Beiden ist die Idee des göttlichen Gerichtes gemeinsam. Sie findet sich in unserem Briefe nicht bloß da, wo

wo unser Verfasser offenbar von dem Judasbrief abhängig ist, sondern auch da, wo eine solche Abhängigkeit nicht stattfindet. Diese zwischen beiden Briefen stattfindende Verwandtschaft gibt sich nicht bloß darin zu erkennen, daß beiden Briefen dieselbe Grundidee gemeinsam ist, sondern zeigt sich auch mehrfach in den einzelnen Lehren. Wenn es für den Lehrbegriff des Petrus characteristisch ist, daß in ihm die Lehre von dem Werke Christi viel entwickelter als bei Judas und Jakobus ist, so zeigt sich unser Brief schon hiernach den letzteren Lehrtropen verwandter als dem petrinischen, insofern in ihm alle diejenigen Momente unberührt geblieben sind, deren Hervorhebung für Petrus besonders characteristisch ist. Während keines dieser letzteren Momente in unserem Briefe unmittelbar gefunden wird, hebt er dagegen ein Moment aus dem Leben Christi hervor, welches weder von Petrus, noch von den übrigen Aposteln erwähnt wird (1, 16 ff.), seine Verklärung auf dem heiligen Berge. Dem Judasbriefe steht er dagegen näher, insofern auch bei Judas die Lehre von dem Werke Christi noch viel unentwickelter, als bei Petrus ist. Auch in der Lehre von der Person Christi zeigt sich unser Brief dem Judasbriefe darin verwandt, daß bei beiden die göttliche Herrlichkeit, die Christus nach seiner Erhebung zum Vater empfing, besonders hervorgehoben wird. — Wenn Schmid *) den Lehrgehalt unseres Briefes dem petrinischen Lehrbegriff darin nahe verwandt findet, daß auch in unserem Briefe der Unterschied zwischen dem alten und neuen Testament nicht didactisch auseinandergesetzt wird, so findet allerdings hierin ein Berührungspunkt mit dem Lehrbegriff des Petrus statt. Seinem ganzen Lehrcharacter nach ist unser Brief den bisher von uns dargestellten Lehrtropen jedenfalls verwandter als gerade dem paulinischen Lehrbegriff, wenn er auch einen wirklichen Widerspruch zwischen der Lehre des Paulus und Petrus nicht gelten läßt (3, 15.), und zwar aus dem von Schmid angegebenen Grunde, daß auch unser Brief auf den Unterschied des alten und neuen Bundes nicht näher eingeht. Indessen da dieses Letztere auch bei Judas und Jakobus nicht der Fall ist, so wird dies noch nicht hinreichen, die Annahme einer besonderen Verwandtschaft unseres Briefes gerade mit dem petrinischen Lehrbegriff zu begründen. Ist die Grundidee unseres Briefes die Idee des göttlichen Gerichts, so könnten wir daraus schließen, daß er wie Jakobus den neuen Bund vorzugsweise als ein neues Gesetz betrachtet. Dieser Schluß ist indessen schon deshalb nicht ganz sicher, weil es sich vielleicht aus der äußeren Veranlassung unseres Briefes erklären läßt, daß er gerade die Idee des göttlichen Gerichtes mit besonderem Nachdruck hervorhebt. Da sich die Annahme, daß der Verfasser unseres Briefes den neuen Bund vorzugsweise als ein neues, vollkommenes Gesetz aufgefaßt hat, nicht auf bestimmte eigene Bezeichnungen desselben gründen läßt, so wird sie nicht als eine sichere gelten können. Wie schon bei Judas sich die Grundanschauung nicht mit

*) A. a. O. Thl. 2. S. 212 f.

völliger Sicherheit bestimmen läßt, so können wir auch in Bezug auf unseren Brief nur dies als ein sicheres Resultat betrachten, daß er gerade in Bezug auf die Grundanschauung dem petrinischen Lehrbegriff nicht besonders verwandt ist, daß vielmehr die Verwandtschaft zwischen ihm und dem Judasbriefe stärker und auffallender ist.

---

Das Gericht und die Wiederkunft Christi. Da die Wiederkunft Christi das einzige Lehrstück ist, welches in unserem Briefe in eigentlich didactischer Weise erörtert ist, so werden wir von der Lehre des Verfassers von der Parusie Christi in unserer Darstellung ausgehen, und sodann noch die einzelnen Lehren des Briefes näher darlegen.

Daß in unserem Briefe gerade die Lehre von der Wiederkunft Christi besonders hervorgehoben wird, darin könnte man eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem petrinischen Lehrbegriff und unserem Briefe finden, vorausgesetzt, daß der Grund hierfür nicht bloß in der Veranlassung unseres Briefes zu suchen wäre. Daß aber dies Letztere wirklich der Fall ist, erhellt daraus, daß von der subjectiven Seite nirgends wie bei Petrus die Hoffnung besonders hervorgehoben wird, sondern vielmehr die Gnosis, während Petrus die Hoffnung und die Wiederkunft Christi auch da hervorhebt, wo der Grund hierfür nicht zunächst in der Veranlassung des Briefes gefunden werden kann. —

Daß die von unserem Verfasser bekämpften Gegner als wirkliche Irrlehrer zu betrachten sind, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Schon die Bezeichnung derselben als ψευδοδιδάσκαλοι, die Vergleichung mit den Pseudopropheten des jüdischen Volkes (2, 1.) kann keinen Zweifel übrig lassen. Daß nun die in Cap. 3. von dem Verfasser bekämpften Irrlehrer mit den in Cap. 2. geschilderten identisch sind, kann wohl ebenfalls als etwas Sicheres betrachtet werden, da in unserem Briefe die Gegner des letzten Capitels von den im zweiten bekämpften nirgends ausdrücklich unterschieden werden. Sicher ist, daß wir es hier mit einer antinomistischen Gnosis, wie sie sich gerade aus der Verdrehung der paulinischen Lehre (3, 16.) entwickelt hatte, zu thun haben. Daß es gnostische Irrlehren sind, die der Verfasser bekämpft, kann auch aus dem Gewicht geschlossen werden, welches er der falschen Gnosis gegenüber auf die echte legt. Da nun die Anfänge der Gnosis im apostolischen Zeitalter zu suchen sind, so würde in dem Kampfe des Verfassers gegen gewisse Keime gnostischer Irrlehren an sich noch kein Moment enthalten sein, welches uns über die apostolische Zeit bestimmt hinausführte, wenn dies Letztere nicht gerade in Bezug auf die Leugnung der Parusie von Seiten dieser Irrlehrer der Fall wäre. Jedenfalls finden wir auch in den spätesten apostolischen Schriften keine Spur einer solchen Leugnung gerade dieser Lehre. Vielmehr tritt uns überall in ihnen noch ein fester Glaube nicht bloß an die Wiederkunft Christi überhaupt, sondern auch an die un=

mittelbare Nähe derselben entgegen. Das Gesagte würde nicht mehr gelten, wenn 3, 3. nicht bloß der Form, sondern auch der Sache nach als eine Weissagung im strengen Sinne betrachtet werden müßte. Daß nun der Verfasser bereits die eigenen Worte der Irrlehrer und ihre Argumente Vs. 4. anführt, würde für sich noch nicht bestimmt entscheiden, wenn nicht die Schilderung dieser Irrlehrer als bereits gegenwärtiger (2, 10.), ja als schon der Vergangenheit angehöriger (Vs. 15.) die Vermuthung nahe legte, daß der Verfasser aus eigener Anschauung derselben heraus geschrieben hat.

Dieser Leugnung des göttlichen Gerichts gegenüber beweist der Verfasser in ähnlicher Weise wie der Judasbrief die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Gerichts aus den Offenbarungen der göttlichen Strafgerechtigkeit in der früheren Geschichte. In engem Anschluß an Judas weist er auf diese früheren Gerichte Gottes hin welche das letzte Gericht vorzubereiten bestimmt waren (2, 4. 5. 6.). Auch unser Brief leitet also die Idee des Endgerichts nicht aus dem inneren Wesen des Christenthums selbst ab, sondern erweist es aus alttestamentlichen Beispielen. Von Judas, mit dem er hierin ganz übereinstimmt *), unterscheidet er sich nur dadurch, daß er zu diesem Zweck gerade auf das in der Sündfluth stattgefundene göttliche Gericht ein besonderes Gewicht legt (2, 5.; 3, 6.), weil gerade dieses mehr als alle früheren und späteren einen totalen Character an sich trug. In diesem Zusammenhang legt nun der Verfasser seine Ansicht dar, wie dieses Gericht näher beschaffen sein werde. Es entsprechen nach ihm einander genau die Entstehung der Erde und die erste Vernichtung derselben in der Sündfluth. In beiden Fällen war das Wasser dasjenige Element, von dem hier eine neue Schöpfung, dort die Vernichtung derselben bewirkt wurde. Das Wasser betrachtet er hierbei (3, 5.) einmal als den Stoff, aus welchem die Erde gebildet wurde (ἐξ ὕδατος), und sodann zugleich wieder als das Mittel, durch welches sie ihre jetzige Gestalt erhielt (δι᾽ ὕδατος). Geht der Verfasser auch hierbei von der Darstellung der Genesis aus, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er über das in der Genesis Gesagte hinausgeht, indem dort das Wasser doch nicht in der Weise unseres Briefes als Stoff und zugleich als Mittel für die Bildung der Erde dargestellt wird. Die Vernichtung der Erde im Endgericht findet dagegen durch das dem Wasser gerade entgegengesetzte Element statt. Auch hier geht allerdings der Verfasser gewiß zunächst von der Darstellung der Genesis aus, nach welcher eine abermalige Vernichtung der Erde durch Wasser nicht wieder stattfinden soll. Aber indem er nun bestimmt als das Element, durch welches die letzte Vernichtung der Erde bewirkt werden soll, gerade das Feuer bezeichnet (3, 7. 10. 12.), geht er auch in dieser Beziehung über die sonstige Lehre der Schrift hinaus. —

Zwischen unserem Briefe und dem petrinischen Lehrbegriff findet

*) Vergl. Schmid a. a. O. Thl. 2. S. 146.

zunächst schon darin ein Unterschied statt, daß unser Verfasser, wie Schmid *) bemerkt, den Begriff der Welterneuerung in Folge der Paruste in dem Heil mit aufgenommen hat, während von Petrus diese Seite nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Es hängt dies in unserem Briefe damit eng zusammen, daß er an der Stelle der Wiedergeburt die Theilnahme an der göttlichen Natur (1, 4.) hervorhebt, daß er ferner auch statt des stellvertretenden Leidens Christi auf die Verklärung desselben auf dem heiligen Berge ein besonderes Gewicht legt. Es ließe sich dies als Ergänzung zu den von Petrus hervorgehobenen Momenten betrachten, wenn nicht sogleich ein anderer, noch tiefer greifender Unterschied zwischen der Lehre unseres Briefes und der des Petrus hinzukäme. Daß unser Verfasser die Möglichkeit und Wirklichkeit des Endgerichts ausdrücklich erweist, kann keine wirkliche Verschiedenheit zwischen ihm und der Lehre des Petrus begründen, insofern sich dies aus der Veranlassung unseres Briefes erklärt, wohl aber zeigt sich eine solche darin, daß Petrus die Art und Weise der Vernichtung der Erde nirgends ausdrücklich bestimmt. Und insofern die Lehre der übrigen Apostel hierin ganz mit der des Petrus übereinstimmt, zeigt sich hier eine Verschiedenheit zwischen der Lehre unseres Briefes und der ganzen übrigen apostolischen Lehre. Das Gleiche läßt sich in Bezug auf die Anschauung unseres Briefes von dem Ursprunge der Erde aus Wasser sagen. Wir können es hier dahingestellt sein lassen, ob das, was der Verfasser in beiden Beziehungen sagt, „dem praktischen Geiste apostolischer Lehre entspricht oder ob sich nicht vielmehr hierin ein späterer, manches Fremdartige mit dem religiösen Interesse vermischender Geist zu erkennen gibt **)," jedenfalls ist gewiß, daß in der ganzen übrigen apostolischen Lehre etwas Aehnliches nicht vorkommt. —

Eine weitere Verschiedenheit zwischen unserem Briefe und dem petrinischen Lehrbegriff findet sich in Bezug auf die Bestimmung des Zeitpunktes der Wiederkunft Christi, insofern der Verfasser unseres Briefes die unmittelbare Nähe dieses Ereignisses nicht mehr zu behaupten wagt. Er weist vielmehr auf einen schon etwas entfernteren Zeitpunkt hin, in welchem diese Wiederkunft stattfinden werde. Den Zweifeln, welche aus der Verzögerung der Parusie Christi an dieser selbst entsprangen, sucht er dadurch zu begegnen, daß er die Gründe dieser Verzögerung darlegt, eben damit aber setzt er schon voraus, daß der Eintritt dieses Ereignisses noch nicht unmittelbar bevorstehe. Die Zweifel aber, die aus dieser Verzögerung entspringen, beruhen nach ihm auf einer Uebertragung des gewöhnlichen irdischen Zeitmaaßes auf Gott, auf welchen dasselbe keine Anwendung finde (3, 8.). Vor allem aber beruhen sie auf einer Verkennung des göttlichen Rathschlusses, der dieser Verzögerung zu Grunde liegt, des Rathschlusses der göttlichen Liebe, welche allen noch Raum zur Buße

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 216 f.
**) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 599.

gestatten will, ehe das letzte Gericht eintritt (3, 9.). Sache der Gnosis ist es, diese tiefer liegenden Gründe für die Verzögerung der Wiederkunft Christi zu erkennen, einzusehen zugleich, wie die Gläubigen ihrerseits die Ankunft dieser letzten Katastrophe beschleunigen können (σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας 3, 12.), und zwar ohne Zweifel dadurch, daß sie den Rathschluß der göttlichen Liebe an der noch unbekehrten Welt zu verwirklichen bemüht sind (Vs. 9.). Um nun diese Lehre unseres Briefes mit der Annahme der Abfassung desselben durch den Apostel Petrus vereinigen zu können, müßten wir annehmen, daß derselbe in der Zeit, welche zwischen der Abfassung unseres Briefes und der des ersten liegt, seine Ansicht über den Zeitpunkt des Eintritts der Parusie wesentlich geändert habe, da in dem ersten Briefe die unmittelbare Nähe dieses Ereignisses noch unerschütterlich feststeht. Daß aber Petrus über diesen Punkt seine Ansicht selbst geändert haben sollte, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil zwischen dem ersten und unserem Briefe nur ein kürzerer Zeitraum in der Mitte liegen könnte. Sodann finden wir ja auch in den spätesten apostolischen Briefen die Idee der unmittelbaren Nähe der Parusie eben so sehr noch, als in den früheren. Wie überhaupt erst eine längere Zeit vergangen sein mußte, ehe sich Zweifel an der Wiederkunft Christi bilden konnten, so konnte auch eine Veränderung der Ansicht über den Zeitpunkt der Parusie nur erst dann eintreten, als der Entwicklungsgang der Kirche gezeigt hatte, daß zur Durchdringung der Welt mit den Kräften des Reiches Gottes ein längerer Zeitraum erforderlich sei, als man anfangs angenommen hatte. —

Die Lehre von Christus. Seine Person, sein Werk. Die Lehre unseres Briefes von Christus ist darin dem petrinischen Lehrbegriff verwandt, daß auch unser Verfasser auf den Zustand und die Wirksamkeit Christi vor seiner Erscheinung im Fleische nirgends zurück geht. Wie Jakobus und Judas bleibt er vorwiegend bei dem Zustande Christi nach seiner Erhebung zum Vater stehen. In diesem Zustande ist Christus im uneingeschränkten Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit. Er wird von ihm als Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung betrachtet, wie dies besonders daraus hervorgeht, daß 3, 18. die Doxologie auf Christus übertragen wird. Ja an der einen Stelle (1, 1.) scheint Christus von dem Verfasser geradezu Gott genannt zu werden. Indessen wie Schmid *) mit Recht bemerkt, haben wir nicht das Recht, anzunehmen, daß hier die Stellung des Artikels ganz genau sei, indem schon Vs. 2. θεός und Ἰησοῦς wieder neben einandergestellt würden, und auch sonst die Stellung des Artikels nicht ganz genau sei. Diese göttliche Herrlichkeit aber, welche Christus nach seiner Erhebung zum Vater empfangen hat, kam auch bereits in dem irdischen Leben Christi einmal zur Erscheinung, in seiner Verklärung auf dem heiligen Berge (1, 16 ff.), und des-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 215.

halb wird gerade dieser Thatsache von dem Verfasser die größeste Bedeutung beigelegt. Indem in ihr die göttliche Herrlichkeit Christi einmal die Schranken seiner irdisch menschlichen Erscheinung durchbrach, fand in dieser Verklärung eine Anticipation der zukünftigen Herrlichkeit Christi statt, und die Bedeutung dieses Ereignisses ist eine um so größere, weil mit dieser Offenbarung der verborgenen göttlichen Herrlichkeit Christi eine ausdrückliche Bezeugung seiner göttlichen Größe (*μεγαλειότης*) durch die vom Himmel erschallende Stimme verbunden war (Vs. 17 f.). Wegen der Bedeutung gerade dieser Thatsache in dem Leben Christi wird deshalb auch der Berg, auf welchem sie geschah, als der heilige bezeichnet (Vs. 18.), werden auch die erwählten Zeugen des Werkes Christi vorzugsweise als Zeugen seiner Verklärung betrachtet.

Die Verwandtschaft, welche zwischen unserem Briefe und dem petrinischen Lehrbegriff in der Lehre von der Person Christi stattfindet, beschränkt sich also darauf, daß auch unser Brief auf den Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische nicht zurückgeht. Sonst finden wir nicht bloß eine von der des petrinischen Lehrbegriffs ganz abweichende Terminologie in unserem Briefe (*μεγαλειότης, δύναμις, παρουσία* 1, 16. [an dieser letzteren Stelle von der Gegenwart der irdischen Erscheinung Christi gebraucht]), sondern es treten uns auch in diesem Briefe gerade die für die Christologie des Petrus besonders characteristischen Anschauungen nicht entgegen. Die Idee von der in der Verklärung hervorbrechenden göttlichen Größe Christi ist von der Lehre des Petrus von der Person Christi sehr verschieden. In der Art, wie der Verfasser sich als den Augenzeugen der Verklärung Christi darstellt, und der Bedeutung, welche gerade dieser Thatsache in dem Ganzen des Werkes Christi beigelegt wird, zeigt sich eine wesentliche Verschiedenheit nicht bloß von dem petrinischen Lehrbegriff, sondern von der ganzen übrigen apostolischen Lehre. „Gewiß ist, wie Neander *) mit Recht bemerkt, nicht anzunehmen, daß Einer der Apostel aus dem ganzen Leben Christi, von dem sie Zeugen gewesen waren, gerade diesen vereinzelten, mit dem, was Mittelpunkt und Zweck seiner Erscheinung war, minder wesentlich zusammenhängenden Zug so hervorgehoben haben sollte; die Apostel pflegen vielmehr als Zeugen des Leidens und der Auferstehung Christi sich zu beglaubigen". Dazu kommt, daß, wie Neander richtig hervorhebt, die Bezeichnung des Berges, auf welchem die Verklärung sich ereignete, als des heiligen Berges einen Spätern zu verrathen scheint, da man an den üblicher Weise sogenannten heiligen Berg, den Zion, hier doch nicht denken kann.

Noch auffallender, als in der Lehre von der Person Christi ist die Verschiedenheit, welche sich in der Lehre vom Werke Christi zwischen unserem Briefe und dem petrinischen Lehrbegriff findet, insofern keines der Momente, deren Hervorhebung für Petrus characteri-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 599. Anm.

stisch ist, und mit der Grundanschauung seines Lehrbegriffs auf's engste zusammenhängt, in unserem Briefe hervortritt. Weder der Tod Christi, noch seine Auferstehung, noch seine Erhebung zum Vater mit dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes, noch endlich die Sendung des Geistes wird in ihm ausdrücklich erwähnt. Bezeichnet er auch 2, 1. Christus als den Herrscher, der uns aus der Knechtschaft der Sünde erkauft hat, so bleibt doch unbestimmt, in welcher Weise diese Befreiung von der Sünde stattgefunden hat. Die Aehnlichkeit zwischen unserem Briefe und dem Lehrbegriff des Petrus beschränkt sich demnach in dieser Beziehung auf die Hervorhebung der Wiederkunft Christi und die Hervorhebung gerade dieser Thatsache erklärt sich in unserem Briefe aus der Veranlassung desselben. Daß er nun gerade diese Thatsache der Leugnung der Parusie gegenüber hervorzuheben hatte, schloß eine Hervorhebung auch jener anderen Momente aus dem Werke Christi, namentlich in Cap. 1., in welchem er nicht zunächst gegen die Irrlehrer polemisirt, sondern seine eigene Auffassung des christlichen Lebens positiv darlegt, keineswegs aus. Indem er aber statt dessen gerade auf die Verklärung auf dem Berge ein so großes Gewicht legt, bildet er nicht, wie Schmid *) sagt, eine Ergänzung zu dem petrinischen Lehrbegriff, der alle Phasen der Erscheinung Christi geflissentlich erwähne, sondern er tritt damit in einen gewissen Gegensatz zu der Lehre des Petrus, nach welchem nur die Auferstehung Christi die Bedeutung haben kann, welche der Verfasser unseres Briefes der Verklärung beilegt. Dagegen finden wir auch darin eine gewisse Verwandtschaft zwischen unserem Briefe und dem des Judas, daß beide zwar Christus als σωτήρ bezeichnen, aber nicht ausdrücklich darlegen, wie das Heil durch Christus gegründet worden ist, daß sie beide auf die Reinigung von den früheren Sünden (2 Petr. 1, 9.) hinweisen, aber den Zusammenhang der Sündenvergebung mit dem Tode Christi nicht näher bestimmen, während wir bei Petrus eine viel entwickeltere Lehre in dieser Beziehung finden. Daß aber die ganze Anschauung des Petrus in der kurzen Zeit, welche zwischen der Abfassung des ersten und dieses zweiten Briefes jedenfalls nur liegen könnte, so bedeutende Modifikationen erlitten haben sollte, läßt sich nicht annehmen.

Wie in der Lehre von der Begründung des Heils durch Christus, so finden sich auch in der Lehre von dem Heil selbst und der Aneignung desselben zwischen unserem Briefe und dem petrinischen Lehrbegriff Verschiedenheiten nicht unwesentlicher Art. Wenn das Heil 1, 9. in diesem Briefe als Reinigung von den früheren Sünden (was, wie Schmid **) bemerkt, die Vergebung voraussetzt und die Heiligung in sich schließt) und in seiner Vollendung als Eingang in das ewige Reich Christi (Vs. 11.) aufgefaßt wird, so stimmt dies allerdings mit dem petrinischen Lehrbegriff überein, eigenthümlich

*) A. a. O. Thl. 2. S. 215.
**) A. a. O. — —

ist unserem Briefe aber schon, daß es nach 1, 1. 3. auf die göttliche ἀρετή und δικαιοσύνη zurückgeführt wird, unter welcher letzteren wir entweder die Gerechtigkeit Gottes im engeren Sinne, oder seine sittliche Vollkommenheit, Heiligkeit zu verstehen haben. Ist nun hierin auch keineswegs ein Widerspruch mit der petrinischen Lehre enthalten, so beruht doch nach diesem letzteren das Heil auf der göttlichen Gnade. Eine weitere Verschiedenheit zeigt sich darin, daß an der Stelle der von Petrus hervorgehobenen und in unserem Briefe nicht vorkommenden Wiedergeburt die Theilnahme an der göttlichen φύσις (1, 4.) hervorgehoben wird. Wenngleich diese beiden Ideen mit einander verwandt sind, so fallen sie doch keineswegs zusammen. Diese Theilnahme an der göttlichen φύσις wird von dem Verfasser nicht als ein erst im ewigen Leben von den Gläubigen zu erreichendes Ziel betrachtet, vielmehr faßt sie unser Brief als ein bereits gegenwärtiges Besitzthum der Gläubigen. Sie tritt nach 1, 4. sogleich ein, nachdem die Gläubigen der in der Welt herrschenden Vergänglichkeit entflohen sind, was mit dem Anfang des neuen Lebens zusammenfällt (2, 20.). So wenig nun die φθορά, welche dieser Theilnahme nach 1, 4. gegenübersteht, an dieser Stelle die Bezeichnung des sittlichen Verderbens sein kann, so wenig ist auch der Begriff der Theilnahme an der göttlichen φύσις mit dem Begriff des neuen göttlichen Lebens unmittelbar identisch. Wenn man den von dem Verfasser gebrauchten Ausdruck in seiner ganzen Schärfe auffaßt, so könnte es scheinen, als ob er hiermit an die pantheistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt wenigstens anstreifte. Da indessen sonst in unserem Briefe von einer solchen Anschauung sich keine weiteren Spuren finden, so wird es vielleicht genügen, wenn wir diese Theilnahme an der göttlichen φύσις von dem Empfang des ewigen, unsterblichen Lebens Gottes durch die Wiedergeburt verstehen. Nur im Ausdruck, nicht im Gedanken selbst würde dann hierin eine Verschiedenheit zwischen unserem Briefe und der übrigen apostolischen Lehre stattfinden. —

In der Lehre von der Aneignung des Heils zeigt sich eine Verschiedenheit zwischen unserem Briefe und dem petrinischen Lehrbegriff darin, daß der Begriff der Hoffnung, der in diesem letzteren so hervortritt, in unserem Briefe gar nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Da derselbe die Wiederkunft Christi der Leugnung derselben gegenüber in Schutz nimmt, würde es in ihm nicht an Veranlassung gefehlt haben, gerade auf die Hoffnung als die Bedingung der Theilnahme an dem zukünftigen Heil zurückzugehen. Wenn dies in diesem Zusammenhang dennoch nicht geschieht, so können wir daraus schließen, daß sich dem Verfasser unseres Briefes die ganze Anschauung des Christenlebens nicht wesentlich, wie dies bei Petrus der Fall war, von dem Gesichtspunkte der Hoffnung aus gebildet hat. Dagegen finden wir in unserem Briefe einen Begriff, der dem petrinischen Lehrbegriff fremd ist, welcher auch in der bestimmten Fassung, in der er in unserem Briefe vorkommt, ihm eigenthümlich ist. Schon bei dem ersten Lesen dieses Briefes fällt auf, wie häufig in ihm der Name

der γνῶσις (auch ἐπίγνωσις) vorkommt, wie die Ermahnungen desselben meist um diesen Begriff sich bewegen (1, 2. 3. 5. 8.; 2, 20. 21.; 3, 18.). Da der Verfasser eine falsche Gnosis bekämpft, so könnte man das Gewicht, welches er der echten Gnosis beilegt, aus der Veranlassung dieses Briefes erklären, wenn nur damit schon das Zurücktreten gerade des Begriffes der Hoffnung und sodann die eigenthümliche Auffassung dieses Begriffes der γνῶσις in unserem Briefe erklärt wäre. Nach dieser Auffassung wird zwar der Glaube bestimmt als die Wurzel der Erkenntniß (1, 5. vergl. mit den folgenden Versen) betrachtet. Ist der Glaube nach dieser Stelle die Wurzel des sittlichen Lebens, welches die nothwendige Voraussetzung für die Gnosis bildet, so ist er eben damit auch als die Wurzel der letzteren betrachtet. Nach dieser Stelle unterscheidet sich eben dadurch die echte γνῶσις von der falschen, daß sich die echte Gnosis von dem Zusammenhang mit dem sittlichen Leben nicht losreißt. Je mehr in einem Leben alle Tugenden vereinigt sind, um so tiefer und reicher wird auch die Gnosis sich gestalten. Ferner wird auch in unserem Briefe die Gnosis nicht als das Eigenthum bloß einzelner, vorzugsweise begnadigter Christen betrachtet, sondern die Ermahnungen des Verfassers zur Gnosis setzen voraus, daß alle Gläubigen ohne Unterschied für dieselbe befähigt und zu ihr bestimmt sind. Wenn nun gleich der Glaube als die Wurzel der Gnosis betrachtet wird, so ist doch die Gnosis nach 1, 8. das Ziel des ganzen sittlichen Lebens, dieses letztere bildet für sie nur die nothwendige Vorbereitung, ohne welche sie nicht zu Stande kommen kann, bei der die Gläubigen aber auch nicht stehen bleiben können. Ist auch der Glaube nach dem Verfasser nicht bestimmt, mit dem Eintritt der Gnosis zu verschwinden, so ist doch diese letztere im Vergleich zum ersteren als eine höhere Stufe betrachtet, zu welcher die Gläubigen fortschreiten müssen. Da der Verfasser in einem Briefe, in welchem er die Leser immer von neuem zur Gnosis ermahnt, gewiß selbst tiefere Aufschlüsse, welche in das Gebiet der Gnosis gehören, gegeben haben wird, so liegt die Annahme nahe, daß nach ihm die Aufschlüsse, welche er über die Art der Entstehung und der Vernichtung der Erde giebt, daß ferner die Darlegung der Gründe für die Verzögerung der Parusie Christi, und der Bedeutung der Verklärung Christi auf dem heiligen Berge für das Ganze des Werkes Christi in das Gebiet der Gnosis fallen. —

Aus dem Gesagten wird hervorgegangen sein, daß sich allerdings einige Berührungspunkte zwischen dem Lehrbegriff unseres Briefes und dem petrinischen nicht in Abrede stellen lassen, daß aber die Verschiedenheit jedenfalls eine viel größere als die Verwandtschaft ist, und da nun diese Verschiedenheiten nur in einer eigenthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit begründet sein können, sich nicht aus der Veranlassung unseres Briefes u. s. w. hinreichend erklären lassen, so wird von Seiten des Lehrgehaltes die Annahme der Abfassung dieses Briefes durch den Apostel Petrus nicht gerechtfertigt. Nehmen wir hinzu, was wir in der Einleitung gegen diese letztere Annahme gesagt haben, so können wir es hiernach wohl als ein sicheres Resul=

tat bezeichnen, daß unser Brief den Apostel Petrus nicht zum Verfasser haben kann. Bei diesem negativen Resultat, welches für unseren Zweck genügt, bleiben wir hier stehen, ohne über die Zeit und den Ort der Abfassung, den Verfasser dieses Briefes weitere Bestimmungen zu geben. Mit Recht weist Schmid *) darauf hin, daß dieser Brief echt apostolische Gedanken enthält, daß der Lehrgehalt desselben ein in hohem Grad trefflicher ist, und wenn auch dieses Urtheil nach dem von uns Bemerkten einiger Einschränkung allerdings bedarf, so liegt hierin ein Grund, nicht eine so späte Abfassungszeit dieses Briefes anzunehmen, als dies von Seiten der neueren Kritik bisweilen geschehen ist. Ist unser Brief auch von Seiten seines Lehrgehaltes dem des Judas verwandter, als dem petrinischen Lehrbegriff, so bedarf es doch nach dem Gesagten wohl kaum noch der Bemerkung, daß auch zwischen diesen beiden Briefen Verschiedenheiten nicht geringer Art bestehen. Die Stellung, welche in unserem Briefe der Glaube zur Gnosis hat, die Bedeutung, welche er im Ganzen des Werkes Christi gerade der Verklärung desselben zuschreibt, die Annahme eines späteren Zeitpunktes für die Wiederkunft Christi sind Elemente, welche dem Judasbriefe ganz fremd sind. Daß unser Brief eine zum Theil alexandrinische Färbung zeige, darauf weist Schmid **) mit Recht hin, und die ihm eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses zwischen πίστις und γνῶσις bestätigt diese Annahme.

---

# Die Rede des Stephanus.

## Einleitung.

Es ist nur eine Rede uns überliefert, aus der wir die tiefere Erkenntniß des Verhältnisses des Heils in Christo zum Gesetz und Cultus des alten Bundes, durch welche Stephanus ausgezeichnet war, entwickeln können (Apstg. 7, 1 ff.), aber es reicht diese Rede auch schon hin, um uns wenigstens die Grundzüge dieser Erkenntniß bestimmt erkennen zu lassen. Sie läßt uns in bestimmtem Unterschied von den bisher dargestellten apostolischen Lehrtropen den Stephanus als den unmittelbaren Vorgänger des Paulus erkennen. Es treten uns in dieser Rede bereits alle die Ideen, durch welche sich der paulinische Lehrbegriff von den bisher dargestellten Lehrtropen in eigenthümlicher

*) A. a. O. Thl. 2. S. 217.
**) A. a. O. — —

Weise unterscheidet, wie im Keime entgegen. Ist Stephanus als der unmittelbare Vorgänger des Paulus auch in seinem Kampfe für die christliche Wahrheit in ihrem Gegensatz gegen die streng gesetzliche Richtung zu betrachten, so konnte die Ansicht entstehen, daß wir es hier nicht mit einem objectiven geschichtlichen Pragmatismus, sondern nur mit einem subjectiven, von dem Verfasser der Apostelgeschichte erfundenen zu thun haben. Indessen schon an sich ist es wahrscheinlich und den allgemeinen Gesetzen geschichtlicher Entwicklung entsprechend, daß die Wirksamkeit des Paulus mannichfach bereits vorbereitet war, daß schon vor seinem Auftreten die Ideen, welche durch ihn in der christlichen Gemeinde zur Geltung gebracht werden sollten, von Seiten einzelner tieferer und besonders reich begabter Geister geahnt und mehr oder minder bestimmt auch ausgesprochen worden seien. Ist von Jesus selbst der bevorstehende Untergang des alttestamentlichen Gesetzes und Cultus bestimmt geweissagt, und der tiefe Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium bezeichnet worden, so wäre es unerklärlich, daß nicht auch schon vor Paulus diese Aussprüche von einzelnen Gläubigen aufgefaßt und weiter entwickelt worden wären. Daß aber die uns in dieser Beziehung überlieferten Aussprüche des Herrn nicht des geschichtlichen Characters entbehren, geht, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, daraus hervor, daß sich ohne solche Aussprüche die durch den Tod Christi unumstößlich bezeugte Thatsache der Feindschaft der Volkshäupter gegen ihn nicht begreifen lassen würde, und daß überdem eine judenchristliche Quelle wie das Matthäusevangelium gewiß solche Dinge nicht aufgenommen haben würde, wenn nicht die Macht der Geschichte dazu gedrungen hätte. Hätte ferner der Verfasser der Apostelgeschichte selbst die Absicht gehabt, den Stephanus als unmittelbaren Vorläufer des Paulus darzustellen, so würde die Darstellung desselben einen ganz anderen Character an sich tragen. Das, worauf es hierbei vor allem angekommen wäre, würde auch in diesem Berichte viel bestimmter hervorgehoben worden sein. In der Rede selbst würden die eigenthümlich paulinischen Ideen viel ausdrücklicher hervorgehoben worden sein, der Verfasser würde den Stephanus nicht vieles haben sagen lassen, was hierzu scheinbar in keinem Verhältniß steht. Oder wir müßten bei ihm einen Grad künstlerischer Virtuosität in der Darstellung voraussetzen, von der doch sonst in seiner Schrift sich keine Spur zeigt. Nach dem Character des Berichtes der Apostelgeschichte über Stephanus müssen wir voraussetzen, daß dem Verfasser dieser Schrift die Bedeutung dieses Ereignisses und der der Rede zu Grunde liegenden Ideen selbst nicht zum bestimmten Bewußtsein gekommen ist. Er würde sonst, wie Neander **) mit Recht bemerkt, von Anfang an ein klareres Bild von der Bedeutung dieses Mannes im Verhältniß zur nachfolgenden Entwicklung entworfen haben, so daß wir nicht erst

*) A. a. O. Thl. 2. S. 37.
**) A. a. O. Thl. 1. S. 84. Anm.

durch divinatorische Combination dasselbe wieder herzustellen brauchten. Namentlich aber würde auch die Rede des Stephanus nicht gerade da abbrechen, wo Stephanus, wie Schmid *) mit Recht sagt, im besten Zuge war, die Weissagung Jesu Matth. Cap. 24., oder seine Drohung, daß der Weinberg Gottes von den Juden werde genommen werden, zu wiederholen. Daß aber Inhalt und Ton dieser Rede in gutem Gedächtnisse für die schriftliche Aufzeichnung aufbewahrt wurden, leitet Schmid mit Recht daraus ab, daß der Moment, in welchem dieselbe gehalten wurde, so bedeutend war und das Auftreten des Stephanus eine so entscheidende Bedeutung für die christliche Kirche erhielt. Auch darin läßt sich mit Schmid ein Zeichen der Echtheit dieser Rede erblicken, daß der Ausdruck Menschensohn von Jesu selbst her der jungen Gemeinde noch geläufig war und daß ihn Stephanus zum letztenmale innerhalb unserer neutestamentlichen Litteratur gebraucht.

---

Die Grundidee. Als die sich durch diese Rede hindurchziehende Grundidee hat man mit Recht die Idee von der zu allen Zeiten gleich großen Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes gegen die göttlichen Offenbarungen bezeichnet. Der Unglaube dieses Volkes gegen Christus ist nach Stephanus nicht eine vereinzelt dastehende Erscheinung in der Geschichte dieses Volkes, vielmehr zeigte sich hier nur derselbe von Gott entfremdete Sinn desselben, der in allen Zeiten seiner Geschichte sich wiederfindet und seine endliche Ausschließung von dem Reiche Gottes zu seiner Folge hat. Diese Unempfänglichkeit gegen die göttlichen Offenbarungen zeigte sich bereits in auffallender Weise bei der Gesetzgebung (Vs. 39 ff.), obgleich sie auch bereits in Egypten in dem Verhalten dieses Volkes gegen den ihnen von Gott gesandten Retter sich bewiesen hatte (Vs. 35.), und damit man nicht glaube, dieser unempfängliche Sinn sei in der späteren Zeit aus dem Volke gewichen, weist Stephanus darauf hin, wie auch die Propheten gegen dieselbe Unempfänglichkeit gezeugt haben (Vs. 42 f.). In der Verfolgung aller Propheten hat sich nur der Ungehorsam gegen Moses fortgesetzt, der dann in der Verstoßung Christi zu seiner höchsten Spitze gelangt ist.

Mit der bezeichneten Grundidee steht nun auch der Eingang dieser Rede in engem Zusammenhang. Allerdings hat derselbe zugleich noch den Zweck zu zeigen, wie Stephanus von Ehrfurcht gegen die göttlichen Führungen dieses Volkes durchdrungen sei. Vor allem aber geht er auf diese Anfänge des Volkes zurück, um gegenüber den wunderbaren göttlichen Führungen desselben den für das Göttliche unempfänglichen Sinn, den es zu allen Zeiten bewies, in ein desto helleres Licht zu setzen. Mit dem Glauben der Patriarchen, die an dem Gegenstand der Verheißung unerschütterlich festhielten (Vs. 5.),

*) A. a. O. Thl. 2. S. 36.

steht der nur auf das Irdische, Sinnliche gerichtete Sinn des Volkes in einem auffallenden Widerspruch.

Eine viel schärfere Beurtheilung des Unglaubens des jüdischen Volkes gegen Christus tritt uns bereits in dieser Rede des Stephanus entgegen, als in den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte. Ist dieser geneigt, den Unglauben dieses Volkes als eine der Vergangenheit angehörende Thatsache zu betrachten, deren Schuld durch die in Aussicht gestellte allgemeine Bekehrung desselben sehr gemindert wird (Apstg. 3, 17 ff.), so erwartet Stephanus eine solche allgemeine Bekehrung nicht mehr, sondern weist vielmehr auf die nahe bevorstehende Ausschließung desselben von der Theilnahme am Heil hin. Diese verschiedene Auffassung der Stellung des jüdischen Volkes zum Heil in Christo werden wir gewiß nicht bloß aus den inzwischen veränderten Verhältnissen ableiten können, vielmehr liegt der Grund derselben in einer verschiedenen Auffassung des Verhältnisses der Heiden zu den Juden in Bezug auf die Theilnahme am Heil und diese verschiedene Auffassung des bezeichneten Verhältnisses hängt wieder eng mit einer verschiedenen Stellung zum Gesetz zusammen.

Mit Recht bemerkt Schmid *), daß, wenn auch Stephanus seine Vertheidigung zu vergessen und die Geschichte auf seine Anklage nicht anzuwenden scheine, doch in seiner Rede die beste Antwort auf die gegen ihn erhobene Anklage liege. Diese Anklage ist nicht in dem Sinne als eine falsche zu betrachten, als ob die nahe bevorstehende Auflösung des alttestamentlichen Cultus und die Vernichtung des Gesetzes nicht wirklich von Stephanus geweissagt worden wäre. Da Christus selbst den Untergang des Cultus und Gesetzes verkündet hatte, können wir keinen Anstoß daran nehmen, daß bereits von Stephanus diese seine Worte weiter entwickelt worden sind. Es spricht aber auch der ganze Inhalt der Rede selbst dafür, daß wir nicht in diesem Sinne die Anklage als eine unbegründete zu betrachten haben, indem Stephanus die bevorstehende Auflösung des Cultus und Gesetzes keineswegs leugnet, vielmehr aus dem alten Testament selbst näher zu begründen sucht. Nur insofern als sie ihn von einer feindlichen Stimmung gegen das Gesetz und den Cultus erfüllt bezeichnete, als in ihr vorausgesetzt ist, daß er die göttliche Einsetzung des Gesetzes selbst läugne, war diese Anklage eine unbegründete. Und in dieser Beziehung geht nun dem polemischen Zweck dieser Rede der apologetische zur Seite. So hat der Hinweis auf die wunderbaren Führungen dieses Volkes zugleich den Zweck hervorzuheben, wie sehr diesem Volke von Anfang an vor allen anderen besondere Gnadenerweisungen Gottes zu Theil geworden seien. So bezeichnet er ferner Moses bestimmt als den Träger göttlicher Offenbarungen, wenn er hervorhebt, wie er durch die Erscheinung des Engels für seinen Beruf vorbereitet und auch nachher durch große von ihm gewirkte Zeichen in außerordentlicher Weise von Gott beglaubigt worden sei (Vs. 35 f.). So weist er die Anklage

*) A. a. O. Thl. 2. S. 36.

einer Lästerung des Gesetzes zurück, wenn er den Character desselben als einen göttlichen bezeichnet (Vs. 38.). Und was den alttestamentlichen Cultus noch insbesondere betrifft, so weist er auf die göttliche Institution auch dieses Cultus hin, wenn er die Stiftshütte als das Abbild eines himmlischen Urbildes bezeichnet (Vs. 44.), und noch insbesondere die Einrichtung des Tempeldienstes auf eine göttliche Anordnung zurückführt (Vs. 46 f.).

Wenn nun dennoch das jüdische Volk zu allen Zeiten seiner Geschichte sich unempfänglich für die göttlichen Offenbarungen zeigte, so kann als die Folge dieses Unglaubens nur die endliche Ausschließung von dem Heil betrachtet werden. Zwar hat Stephanus diese Idee nicht ausdrücklich in dieser Rede entwickelt, aber sie folgt unmittelbar aus der durch die ganze Rede sich hindurchziehenden Grundidee, daß sie aber nicht ausdrücklich ausgesprochen wurde, ist daraus zu erklären, daß Stephanus verhindert wurde, seine Rede zu vollenden. Aus der Idee der Verwerfung des jüdischen Volkes folgt dann unmittelbar die andere, daß das Heil von nun an den Heiden übergeben werde, und wenn auch diese nicht ausdrücklich entwickelt wird, so erklärt sich dies aus demselben Grunde.

Nach der Grundidee dieser Rede kann aber der nächste Grund für die Ausschließung der Juden vom Heil nach Stephanus nicht im Gesetz und Cultus selbst, sondern nur in diesem unempfänglichen Sinne des Volkes liegen. Sofern es indessen unter Voraussetzung dieses Unglaubens nicht vermochte, diesen Zustand wirklich aufzuheben, muß dieses Gesetz und der Cultus selbst als unvollkommene Offenbarung Gottes betrachtet werden. Da dieser Unglaube sich vielmehr nur immer noch steigerte, konnte nach Stephanus das Gesetz diesen Zustand so wenig aufheben, daß es ihn vielmehr nur zu steigern vermochte. Und so weist denn auch die Rede des Stephanus bestimmt sogleich auf den unvollkommenen Character der Offenbarung Gottes im alten Bunde und die bevorstehende Auflösung des Gesetzes und des Cultus hin. Moses wies bereits über sich selbst und das durch seine Vermittlung gegebene Gesetz auf eine höhere vollkommene Offenbarung Gottes hin (Vs. 37.). Und diese Weissagung des Moses setzen die Propheten fort, indem auch sie eine noch bevorstehende neue Offenbarung Gottes verkündigen (Vs. 52.), ebendamit aber wie auch Moses die nur temporäre Geltung des mosaischen Gesetzes und Cultus bezeugen. Das Unvollkommene der Offenbarung Gottes im Gesetz liegt wohl auch darin, daß Stephanus hervorhebt, daß das Gesetz durch die Vermittlung der Engel eingesetzt sei (Vs. 53.) — eine Bezeichnung die nach einer anderen Seite hin allerdings den göttlichen Ursprung und Character des Gesetzes hervorheben soll. Die Unvollkommenheit aber des alttestamentlichen Cultus wird von Stephanus zunächst daraus erwiesen, daß er hervorhebt, wie der Tempeldienst erst in einer weit späteren Zeit eingerichtet wurde (Vs. 44 ff.). Nachdem lange Zeit hindurch die Verehrung Gottes nur an die Stiftshütte gebunden war, erhielt auch nicht einmal David, sondern erst Salomo die göttliche Erlaubniß, den-

selben einrichten zu dürfen (Vs. 46 f.). Aber obwohl er hiernach auf einer göttlichen Institution beruht, so wird doch die Unvollkommenheit desselben sogleich bestimmt hervorgehoben (Vs. 48 ff.), und damit auf die bevorstehende Auflösung desselben und die Nothwendigkeit eines rein geistigen Cultus hingewiesen. Und selbst die Stiftshütte ist ja nur das Abbild eines himmlischen Urbildes (Vs. 44.). Der wahre Cultus kann hiernach nur in der Erhebung des Geistes zu dem himmlischen Urbilde selbst bestehen.

In dieser Rede des Stephanus wird zum erstenmale die Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes und Cultus ausdrücklich hervorgehoben und eben damit auch die bevorstehende Auflösung desselben geweissagt. Während Jakobus und in der früheren Zeit seines apostolischen Wirkens auch Petrus nach ihrer Stellung zum Gesetz und Cultus den Gläubigen aus den Juden wegen ihrer Beobachtung des Gesetzes einen gewissen Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zuschreiben mußten, ist Stephanus der unmittelbare Vorgänger des Paulus, insofern er dieses Haften am Gesetz nur als einen noch unvollkommenen Standpunkt der religiösen Entwicklung betrachtet haben kann, und zuerst die Unangemessenheit des gesetzlichen Gottesdienstes zum Bewußtsein brachte. In der Natur der Sache lag es, daß dies zuerst im Kreise der Hellenisten und von einem Hellenisten wie Stephanus geschah. Mit Recht bemerkt Schmid *), daß die Hellenisten von Hause aus am geneigtesten und geeignetesten waren, das Universalistische im Christenthum aufzufassen und hervorzuheben.

---

# Der Lehrbegriff des Paulus.

## Einleitung.

Quellen. Daß der paulinische Lehrbegriff früher und häufiger als die anderen apostolischen Lehrbegriffe in besonderen Darstellungen behandelt worden ist, erklärt sich daraus, daß er die systematisch vollendetste Darstellung der christlichen Wahrheit enthält, und daß bei dem Reichthum der Quellen, die uns für die Darstellung der Lehre des Paulus zu Gebote stehen, sich ein volleres und reicheres Bild der Lehre dieses Apostels gewinnen läßt, als dies in den bisher dargestellten Lehrtropen der Fall war. Konnten wir hier nur die Grundzüge ihrer Auffassung der christlichen Wahrheit darstellen, so können

*) A. a. O. Thl. 2. S. 35.

wir bei dem Reichthum der Quellen, die für die Lehre des Paulus zu Gebote stehen, auch die nähere Gestaltung der ihm eigenthümlichen Grundanschauung erkennen. Unter diesen Quellen kommen zunächst die Reden in der Apostelgeschichte in Betracht. Da wir für die Lehre des Paulus einen solchen Reichthum von eigenen Briefen desselben besitzen, so kann den Reden der Apostelgeschichte schon deshalb für unseren Zweck nur eine geringere Bedeutung zugeschrieben werden. Dazu kommt, daß dieselben der Natur der Sache nach weniger tief in das Innere der eigenthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit des Paulus uns einführen können, als seine eigenen Briefe, abgesehen davon, daß diese Reden in der Gestalt, in der sie uns die Apostelgeschichte überliefert, jedenfalls nicht unmittelbar von dem Apostel Paulus herrühren können. Dennoch sind einige derselben für die Kenntniß der Lehre des Paulus nicht ohne Wichtigkeit. Wäre es nun aber richtig, daß der Verfasser der Apostelgeschichte von dem Bestreben geleitet worden sei, die eigenthümlich paulinischen Ideen möglichst zu verwischen und die Verkündigung des Paulus der des Petrus so viel als möglich anzunähern, so würde er eine so große Alteration des geschichtlich gegebenen Stoffes sich erlaubt haben, daß es schwer, ja unmöglich wäre, die geschichtliche Grundlage auszusondern, weshalb denn auch in neuerer Zeit von dieser Ansicht aus der geschichtliche Character dieser Reden mit Recht ganz aufgegeben worden ist. In der Natur der Sache liegt es, daß in diesen Reden die für Paulus am meisten characteristischen Ideen weit weniger hervorgehoben werden konnten, als in seinen Briefen. In diesen Reden mußte Paulus mehr die gemeinsame Grundlage der apostolischen Verkündigung hervorheben, so die Lehre, daß Jesus von Nazareth der Messias sei und daß in ihm die alttestamentliche Prophetie zu ihrer Erfüllung gelangt sei, so das Zeugniß von dem Tode und der Auferstehung Christi. Würden die Ideen der paulinischen Briefe bereits schon in diesen Reden so bestimmt enthalten sein, so würde vielmehr der Verdacht entstehen, daß dieselben nach den Briefen des Paulus gemacht seien. Dennoch unterscheiden sich diese Reden des Paulus in eigenthümlicher Weise von den petrinischen. Schon in der Form der Darstellung zeigen sich zwischen ihnen eigenthümliche Unterschiede. Während die Reden des Paulus, wie sein erster Brief das Gepräge einer gewissen religiösen Unmittelbarkeit an sich tragen, zeigen die paulinischen mehr dialectische Vermittlungen. Sodann fehlen auch in diesen Reden die eigenthümlich paulinischen Ideen nicht ganz. Die ersten Capitel des Römerbriefs stimmen mit den von ihm in einigen dieser Reden entwickelten Ideen in ungesuchter Weise überein. Und selbst die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben tritt gleich in der ersten der uns in der Apostelgeschichte überlieferten Reden des Paulus hervor (Apstg. 13, 39.), und zwar so, daß man keineswegs sagen kann, daß dieser Gedanke hier nur ganz äußerlich an das Vorhergehende angeschlossen sei. — Unter den Briefen des Paulus, aus denen wir die Lehre desselben darzustellen haben, haben natürlich nicht alle für unseren Zweck die gleiche Bedeutung. Trägt auch ein

jeder zur Vervollständigung des Bildes der Lehre des Paulus bei und ist daher auch keiner auszuschließen, so tritt doch nicht in allen das eigentlich didactische Element gleich stark hervor. Die größeste Bedeutung wird für unseren Zweck der Römer- und Galaterbrief, die beiden Briefe an die Corinther und der Epheser- und Colosserbrief haben, wozu man in Bezug auf das Lehrstück von der Parusie noch die Briefe an die Thessalonicher rechnen kann. Dagegen gewährt uns schon der Philipperbrief wegen des überwiegend paränetischen Elements nur eine geringere Ausbeute, und eine noch geringere die Pastoralbriefe, da in ihnen mehr einzelne Vorschriften über die Verfassung der Kirche enthalten sind, welche für die Darstellung des Lehrbegriffs des Paulus nur so weit in Betracht kommen können, als sich in ihnen die eigenthümliche Auffassung des Paulus von der Kirche zu erkennen gibt. Dagegen können wir den Brief an den Philemon, der für unseren Zweck keine Ausbeute gewährt, sogleich aus der Zahl der Quellen ausschließen. Unter den für unseren Zweck besonders wichtigen Briefen gebührt dem Römerbriefe ohne Zweifel wieder die erste Stelle. Zwar enthält auch dieser Brief das System des Paulus nicht in seiner ganzen Vollständigkeit. Die Lehre von der Person Christi ist in dem Colosserbriefe entwickelter als im Römerbriefe. Aber er führt uns am meisten in den Mittelpunkt der ganzen paulinischen Lehre ein, und enthält auch die christliche Lehre nach der eigenthümlichen Auffassung des Paulus in der am meisten systematischen Form. Da dieser Brief an eine Gemeinde gerichtet ist, in welcher Paulus nicht selbst das Evangelium verkündigt hatte, so konnte er in ihm eine mehr objective Darstellung der christlichen Wahrheit geben. Ihm am nächsten steht der Galaterbrief, der ebenfalls in den Mittelpunkt der paulinischen Lehre uns einführt, wenngleich er hinter dem Römerbriefe darin zurücksteht, daß in ihm nicht in dieser Vollständigkeit und auch weniger thetisch, als polemisch die Grundideen der paulinischen Lehre entwickelt sind. Die gleiche Bedeutung, wie sie für unseren Zweck dem Römer- und Galaterbriefe zukommt, kann den Corintherbriefen nicht zugeschrieben werden, da sie uns mehr die kirchenleitende Weisheit des Paulus, als seine eigenthümliche Auffassung der christlichen Wahrheit nach der dogmatischen Seite hin erkennen lassen. Wegen des Reichthums der in ihnen behandelten Gegenstände haben jedoch auch diese Briefe für unseren Zweck eine große Bedeutung. Unter den jüngeren Briefen ist besonders der Colosserbrief für unseren Zweck von großer Wichtigkeit, indem er in gedrängter Kürze einen großen Reichthum der wichtigsten paulinischen Ideen enthält.

Für die Darstellung der paulinischen Lehre entsteht daraus eine Schwierigkeit, daß das kritische Urtheil in Bezug auf einige der in unserem Kanon enthaltenen Briefe noch schwankt. Sollen wir deshalb einen Theil dieser Briefe sogleich von den Quellen ausschließen? Oder sollen wir doch wenigstens den Lehrgehalt der von der neueren Kritik bezweifelten Briefe gesondert von dem der anerkannt echten Briefe darstellen, und nur am Schlusse eine Vergleichung zwischen den Ideen

dieser verschiedenen Briefe anstellen? Indessen da keine der verschiedenen Ansichten in Bezug auf die Unechtheit eines Theiles dieser Briefe es bisher zu einer allgemeinen Geltung bringen konnte, da vielmehr die Stimmen der neueren Kritiker selbst wieder sehr getheilt sind, so würden wir auch hierbei noch nicht stehen bleiben können, sondern wir müßten noch weiter scheiden zwischen solchen Briefen, deren paulinischer Ursprung stärker und allgemeiner bezweifelt wird, und solchen, welche nur von Einzelnen dem Apostel abgesprochen werden. Daß auf diese Weise aber die Ideen des Paulus völlig auseinandergerissen werden würden, bedarf keines weiteren Beweises. — Eine besonnene Kritik, welche ebenso sehr von Zweifelsucht, als von starrem Festhalten an der kirchlichen Tradition frei ist, wird nicht die Echtheit aller dieser Briefe mit der gleichen Gewißheit und Zuversicht behaupten können, als dies in Bezug auf den Römer- und Galaterbrief und die Briefe an die Corinther der Fall ist, welche ja auch bis auf einen abentheuerlichen Versuch in neuerer Zeit noch immer allgemein als echte Zeugnisse des paulinischen Geistes betrachtet werden. Sie wird vielmehr scheiden zwischen solchen, bei welchen der Zweifel weder in der Ueberlieferung der alten Kirche, noch in inneren Gründen eine Berechtigung findet, und zwischen denen, die für die Kritik allerdings größere Schwierigkeiten darbieten, so daß der Zweifel in wirklichen Schwierigkeiten seinen Anknüpfungspunkt findet. Sie wird hiernach als vollkommen sicheren Ausdruck der paulinischen Lehre nur die Ideen betrachten können, welche sich aus den allgemein als echt anerkannten Briefen des Paulus, sowie aus denen, deren Echtheit ohne hinreichende Gründe bezweifelt worden ist, ergeben. Die Frage kann in dieser Beziehung nur sein, ob die gegen die Echtheit eines Theiles dieser Quellen in neuerer Zeit vorgebrachten Zweifel so zwingender Art sind, daß wir dadurch berechtigt sind, einige dieser Briefe aus der Zahl der Quellen für unsere Darstellung der Lehre des Paulus auszuschließen. Diese Frage aber müssen wir verneinen, so sehr wir auch anerkennen, daß bei einigen dieser Briefe die Zweifel an der Echtheit in wirklichen Schwierigkeiten begründet sind, und so wenig wir auch leugnen, daß die kritischen Untersuchungen in Bezug auf einige Briefe noch keineswegs zum vollen Abschluß gekommen sind. Diejenigen unter den von der neuern Kritik in Anspruch genommenen Briefen, bei welchen der Zweifel am meisten in wirklichen Schwierigkeiten begründet ist, sind die Pastoralbriefe, und doch wird man bei einer unbefangenen Verfolgung der neueren Verhandlungen über diese Briefe nicht umhin können zu gestehen, daß die Untersuchungen auch über diese Briefe noch nicht soweit abgeschlossen sind, daß sie schon zu einem verwerfenden Urtheile und einer Ausschließung derselben von den Quellen für unsere Darstellung berechtigen.

Die Zweifel an der Echtheit eines Theiles dieser Briefe finden, auch die Pastoralbriefe nicht ausgenommen, in der Ueberlieferung der alten Kirche keinen Anknüpfungspunkt, und schon dies muß eine besonnene Kritik vorsichtig machen. Wenn auch in Bezug auf einige dieser Briefe innere Gründe an der paulinischen Abfassung derselben

Zweifel erwecken können, so wird doch der volle Grad kritischer Gewißheit nur da entstehen können, wo innere und äußere Gründe zu gleichem Resultat zusammenkommen. Dies ist aber bei keinem dieser bisher angefochtenen Briefe, selbst nicht bei dem ersten Timotheusbrief der Fall. Wären nun die inneren Gründe so stark, daß sie an der Unechtheit einiger dieser Briefe keinen Zweifel übrig ließen, so würden wir zwar aus dem bezeichneten Grunde immer noch nicht zur vollen Sicherheit der kritischen Ueberzeugung gelangen können, aber doch auch nicht diese Briefe unserer Darstellung der paulinischen Lehre zu Grunde legen können Ist dies nun aber wirklich der Fall? Daß diese Briefe des Paulus, welche aus so verschiedenen Zeiten seines Lebens herrühren und unter so verschiedenen äußeren Umständen verfaßt sind, in Inhalt und Form unter einander wieder viele bemerkenswerthe Verschiedenheiten darbieten, kann nicht auffallen. Bei einem Geiste von der Originalität eines Paulus können wir schon von vornherein annehmen, daß er sich nicht immer in demselben Kreise von Ideen bewegt haben werde, vielmehr werden wir schon von vornherein große Verschiedenheiten in I n h a l t und F o r m erwarten müssen. Nur dann würden diese Verschiedenheiten Zweifel an der Echtheit eines Theiles dieser Briefe erwecken müssen, wenn sie so groß wären, daß die Einheit darüber ganz verschwände. Dieses Letztere ist aber bei den paulinischen Briefen nicht der Fall. So groß auch in Bezug auf den Lehrgehalt die Verschiedenheiten zwischen den verschiedenen Briefen des Paulus sind, so sind bisher doch noch keine aufgezeigt, welche sich nicht mehr aus den veränderten Verhältnissen, unter denen sie geschrieben sind, und einer dadurch bedingten weiteren Ausbildung der Lehre im Geiste des Paulus erklären ließen. Selbst in Bezug auf die Pastoralbriefe hat man, was den L e h r g e h a l t derselben betrifft, keine Verschiedenheiten aufzeigen können, welche mit der Annahme der Abfassung dieser Briefe durch Paulus sich nicht vereinigen ließen. Durch alle paulinischen Briefe geht e i n Grundtypus hindurch, der dieselben in characteristischer Weise von den übrigen neutestamentlichen Briefen unterscheidet, und selbst in den Pastoralbriefen treten die eigenthümlich paulinischen Ideen oft in ganz ungesuchter Weise hervor. Nur darf man nicht nach der Weise der neueren Kritik alle noch so geringen Unterschiede sogleich zu wirklichen Widersprüchen erheben. Gerade eine Darstellung der paulinischen Lehre, welche ihren Stoff aus allen Briefen des Paulus gleichmäßig schöpft, kann die innere Zusammengehörigkeit aller dieser Briefe in ein helles Licht setzen, und zeigen, wie nur aus allen diesen Briefen zusammengenommen sich ein Ganzes von Ideen ergibt. Da wo wirkliche Unterschiede in der Auffassung der christlichen Wahrheit zwischen den verschiedenen Briefen sich finden, ist es nothwendig bei den einzelnen Lehrstücken die Lehre der verschiedenen Briefe auseinanderzuhalten. Hierbei wird sich zeigen, wie es nur der äußeren Veranlassung für Paulus bedurfte, um die Ideen, welche bereits in den älteren Briefen sich finden, in den späteren noch stärker hervorzuheben und weiter zu entwickeln. Die Annahme, daß die jüngern Briefe Ideen enthalten, die bestimmt auf die nachapostolische Zeit hinweisen

sollen, widerlegt sich durch eine solche unbefangene Vergleichung der Ideen dieser Briefe mit denen der älteren. Oder sind es vielleicht die in diesen Briefen bekämpften Lehren, die die Annahme einer späteren Abfassung nothwendig machen? So sollen nach einer neueren Kritik die Verfasser dieser Briefe gnostische Lehren bestreiten, wie sie nur der nachapostolischen Zeit angehören können. Wie indessen der ganze Character der Polemik in diesen Briefen ein von der späteren kirchlichen Polemik durchaus verschiedener ist, so besteht auch zwischen den ausgebildeten gnostischen Systemen der nachapostolischen Zeit und den Anfängen der Gnosis, wie sie in den paulinischen Briefen bekämpft werden, noch immer ein großer Unterschied. Daß aber diese Anfänge der Gnosis nicht über das apostolische Zeitalter hinausweisen, dafür zeugt nicht nur die Apokalypse, sondern es weisen darauf auch die späteren ausgebildeten gnostischen Systeme selbst hin. Die schnelle Verbreitung derselben zeugt dafür, daß ihre Wurzeln bereits im apostolischen Zeitalter zu suchen sind. Unerklärlich aber wird es immer bleiben, wie die Verfasser dieser Briefe bei aller Polemik gegen gnostische Irrlehren doch selbst in diesen Irrthümern befangen sein sollen.

Der Zweifel an der Echtheit eines Theiles der paulinischen Briefe ging bekanntlich von den Pastoralbriefen aus, welche auch die meisten wirklichen Schwierigkeiten darbieten. Dem ersten Versuch die paulinische Abfassung des ersten Timotheusbriefes in Frage zu stellen, lag bekanntlich die Annahme der Echtheit der beiden übrigen zu Grunde. Nachher hat die Kritik auch die beiden übrigen in ihren Kreis gezogen, und daß diese drei Briefe mit einander stehen und fallen, gilt Manchen jetzt als sicheres Resultat. Insofern nun diesen Briefen manche Schwierigkeiten gemeinsam sind, ist diese Ansicht auch begründet. Besonnene Kritiker haben indessen die gegen die Echtheit der beiden übrigen Pastoralbriefe vorgebrachten Gründe für unzureichend zu einem verwerfenden Urtheil erklärt, dagegen zwar auch die Echtheit des ersten Briefes nicht bestimmt zu verneinen gewagt, dennoch aber eine befriedigende Lösung der Zweifel noch vermißt. Und in der That sind auch die Schwierigkeiten, welche jene beiden erstgenannten Briefe darbieten, viel geringer, als dies gerade bei dem ersten Timotheusbriefe der Fall ist. Diese Schwierigkeiten liegen nicht sowohl in dem Inhalt desselben, als vielmehr in der Form der Darstellung. Denn was in Bezug auf den Inhalt von den beiden übrigen Pastoralbriefen gilt, daß man eine erweislich der nachapostolischen Zeit angehörende kirchliche Institution bisher in ihnen nicht hat aufzeigen können, daß auch ihre Polemik gegen die Anfänge der gnostischen Richtung uns nicht über das apostolische Zeitalter hinausführt, daß endlich die Unvereinbarkeit ihres Lehrgehaltes mit den als echt anerkannten Briefen des Paulus noch nicht dargethan worden ist, gilt auch von unserem Briefe. Wohl aber läßt die eigenthümliche Art der Darstellung in demselben so wie die scheinbare Abhängigkeit von den beiden übrigen Zweifel an der paulinischen Abfassung desselben zurück, welche auch in den neueren Vertheidigungen des paulini-

schen Ursprungs noch nicht ihre genügende Lösung gefunden haben. Noch weniger aber berechtigen die bisherigen Angriffe auf die Echtheit dieses Briefes bereits zu einer entschiedenen Verwerfung desselben. Da die Zweifel in der Ueberlieferung der alten Kirche keinen Anknüpfungspunkt finden, da ferner so Vieles in diesem Briefe ist, was mit dem Zeugniß der alten Kirche übereinstimmt und um so mehr Gewicht hat, da es gar nicht den Character des Gesuchten und Absichtlichen an sich trägt, da namentlich von Seiten des Lehrgehaltes dieser Brief nichts offenbar unpaulinisches darbietet, so halten wir die Untersuchungen über denselben noch nicht für so weit geschlossen, um ihn aus der Zahl der Quellen für unsere Darstellung von vornherein auszuschließen. Wenn diese Briefe sich in das aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen bekannte Leben des Paulus nicht einfügen lassen, so würde dieser Grund nur dann den späteren Ursprung derselben wirklich beweisen, wenn wir voraussetzen könnten, daß die Apostelgeschichte das Leben des Paulus in seiner ganzen Vollständigkeit darlegt. Da sie nun aber auch sonst manches übergeht, was wir aus den paulinischen Briefen wissen und am Schluß abbricht und da die gegen die Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Paulus vorgebrachten Gründe das Unhistorische dieser Ueberlieferung noch keineswegs sicher dargethan haben, so glauben wir nicht, daß hieraus der spätere, nachapostolische Ursprung dieser Briefe sich mit Sicherheit erweisen läßt. Da es nun ferner, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, sehr unwahrscheinlich ist, daß diese Briefe, wenn sie erst im zweiten Jahrhundert entstanden sind, doch schon im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts in der Kirche allgemein als paulinische gebraucht worden wären, da ferner die neuere negative Kritik da, wo sie eine positive Erklärung des Ursprungs und Zweckes dieser Briefe versuchte, am wenigsten befriedigen konnte, so halten wir uns nicht für berechtigt die Pastoralbriefe aus der Zahl der paulinischen Briefe bestimmt auszuschließen.

Nächst den Pastoralbriefen sind es die Briefe an die Colosser und Epheser, welche die meisten Schwierigkeiten in Bezug auf die paulinische Abfassung darbieten. So weit nun die Gründe, auf welche sich die neuere Kritik hierbei stützt, schon im Vorhergehenden berührt worden sind, gehören sie nicht hierher. Für uns kommt hier besonders das zwischen diesen beiden Briefen stattfindende Verwandtschaftsverhältniß in Betracht. Daß nun eine solche Verwandtschaft an sich eben so wenig gegen die Abfassung derselben durch Paulus spricht, als gewisse Verschiedenheiten, bedarf keines Beweises. Wäre der eine dieser beiden Briefe unmittelbar nach dem andern von Paulus geschrieben, so würde es nicht fehlen können, daß gewisse Ideen des ersten Briefes auch in dem zweiten sich wieder finden. Diese Verwandtschaft ist nun aber in Bezug auf den Epheser- und Colosserbrief eine solche, daß sie viel leichter bei der Annahme der

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 221.

paulinischen Abfassung dieser Briefe als bei der entgegengesetzten sich erklären läßt. Im Epheserbriefe sind die Ideen des Colosserbriefes, die dem Apostel beim Schreiben des ersteren noch lebendig gegenwärtig waren, in völlig freier Weise reproduzirt. Würde der eine dieser beiden Briefe eine spätere Nachbildung sein, so würde sich der Reichthum neuer Ideen in ihm eben so wenig erklären lassen, als es immer schwierig sein würde, zu erklären, weshalb ein Späterer gerade nur den einen paulinischen Brief nachgebildet und nicht vielmehr auch andere paulinische Briefe benutzt haben sollte. Wären aber beide Briefe unecht, so würde es sich schwer erklären lassen, weshalb ein Späterer nicht vielmehr einen anerkannt echten Brief des Paulus, sondern vielmehr einen selbst erst untergeschobenen nachgebildet haben sollte. Deshalb mußte man auch annehmen, daß beide Briefe von einem und demselben späteren Verfasser herrühren, wogegen aber der früher bezeichnete Character derselben spricht. — Was den Epheserbrief noch insbesondere betrifft, so liegt in dem ganz allgemeinen Inhalt dieses Briefes, wie er in einem Briefe an eine Gemeinde, in der der Apostel Paulus selbst so lange gewirkt hatte, nicht erwartet werden sollte, allerdings eine wirkliche Schwierigkeit. Indessen ist diese Schwierigkeit bei der Annahme des späteren Ursprungs dieses Briefes nicht weniger groß. Würde gerade ein Späterer es in einem Briefe an die Gemeinde zu Ephesus an solchen persönlichen Beziehungen haben fehlen lassen? Würde nicht gerade ein Solcher eine genaue Uebereinstimmung zwischen unserem Briefe und dem Bericht der Apostelgeschichte hergestellt haben? Da der Brief des Paulus an die Epheser seinem Inhalte nach das unverkennbare Gepräge des paulinischen Geistes an sich trägt, so würden wir an der paulinischen Abfassung desselben auch dann noch festhalten müssen, wenn es uns auch nicht gelingen sollte, jene vorher bezeichnete Schwierigkeit genügend zu lösen. Indessen da schon die auffallende Stellung des ἐν Ἐφέσῳ in unserer jetzigen Ueberschrift darauf hinzudeuten scheint, daß diese letztere nicht die ursprüngliche sein kann, und da hierfür sich auch bestimmte Spuren in der alten Kirche finden, so können wir annehmen, daß uns die ursprüngliche Ueberschrift dieses Briefes nicht mehr erhalten ist, so wenig es uns auch gelingen kann, diese letztere wieder herzustellen.

Haben bei den bisher bezeichneten Briefen die Zweifel an der paulinischen Abfassung in wirklichen Schwierigkeiten ihren Grund, so kann dies in Bezug auf die Briefe an die Thessalonicher und den an die Philipper nicht gesagt werden. Da im Philipperbriefe weder gnostische Systeme der nachapostolischen Zeit bekämpft, noch auch gnostische Ideen in dem Lehrgehalte desselben gefunden werden können, da ferner in demselben auch nicht eine von dem Römer- und Galaterbriefe verschiedene Auffassung der Rechtfertigungslehre vorliegt, vielmehr in Cap. 3, 1 ff. dieses Briefes ganz die Ideen des Galater- und Römerbriefes sich wiederfinden und zwar in einer Gestalt, welche keineswegs eine spätere Nachbildung verräth, so können wir den gegen die Echtheit dieses Briefes vorgebrachten Zweifeln kein Gewicht bei-

legen. Da in den Thessalonicherbriefen weder gnostische Ideen bekämpft werden, noch sich sonst irgendwie nachweisen läßt, daß der Verfasser derselben der Gnosis einigen Einfluß auf seine eigenen Ideen gestattet hat, da auch in ihnen keine der kirchlichen Institutionen vorkommt, welche in anderen Fällen gegen die Abfassung durch Paulus sprechen sollen, so sieht sich die neuere negative Kritik in Bezug auf diese Briefe auf Urtheile von sehr subjectivem Character beschränkt, die bereits anderweitig hinreichend widerlegt worden sind. Wir stimmen nach dem Gesagten Schmid *) ganz bei, daß, da in der alten Kirche alle im Kanon aufbewahrten Briefe des Paulus als paulinisch anerkannt worden seien, wenn ihnen auch von Gegnern des Apostels Paulus die apostolische Auctorität abgesprochen worden sei, und die inneren Gründe, durch welche man die Verwerfung motivirt habe, bis jetzt noch bei keinem zur Evidenz gebracht worden seien, für eine Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs die Berechtigung fehle, von denjenigen neutestamentlichen Briefen, welche den Namen des Paulus trügen, irgend einen aus der Zahl der paulinischen zu verbannen. Von dem anerkannten Stamm und Kern der paulinischen Briefe habe man auszugehen, und durch Vergleichung mit diesen unangefochtenen Briefen den Boden für die Benutzung der übrigen wieder zu gewinnen. —

Daß nun von diesen Briefen die Pastoralbriefe einander auch in Bezug auf die Zeit ihrer Abfassung nahe stehen, erhellt leicht. Diese Briefe haben in Inhalt und Form so vieles Gemeinsame, was sie von allen übrigen paulinischen Briefen bestimmt unterscheidet, daß der Versuch, sie verschiedenen Zeiträumen im Leben des Paulus zuzuweisen, wenig Beifall finden konnte. Daß sie einer späteren Zeit im Leben des Paulus angehören, zeigt schon die in ihnen bekämpfte Irrlehre, daß sie aber in die späteste Zeit des Lebens des Apostels fallen, erhellt schon daraus, daß sie in das uns aus der Apostelgeschichte und den übrigen paulinischen Briefen bekannte Leben des Paulus nicht eingereiht werden können. Daß von den übrigen Briefen der Colosser- und Epheserbrief wieder eng zusammengehören, erhellt aus dem über das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Briefe Bemerkten. Ihnen stellt sich der Philipperbrief schon deshalb zur Seite, weil er dieselben entwickelten christologischen Ideen wie der Colosserbrief enthält, von denen wir in den früheren Briefen nur die Keime finden. Daß auch diese Briefe der späteren Zeit im Leben des Paulus angehören, kann schon wegen der im Colosserbriefe bekämpften Irrlehre nicht zweifelhaft sein. Die Bestimmung der Reihenfolge der übrigen Briefe macht keine Schwierigkeiten. Daß die ältesten unter ihnen die Thessalonicherbriefe sind, daß ihnen der Brief an die Galater folgt, daß diesem sich die Korintherbriefe anschließen und daß der darauf folgende Römerbrief dem Zeitpunkt im Leben des Paulus angehört, in welchem er im Begriff

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 220. u. S. 2.

stand, seine Wirksamkeit im Orient zu schließen, darf als unzweifelhaft betrachtet werden. —

---

Der Apostel Paulus. Seine Bildung und Berufung zum Apostel. Seine geschichtliche Stellung in der apostolischen Kirche. Zum Verständniß der geschichtlichen Stellung des Paulus in der apostolischen Kirche dürfen wir weder den zwischen ihm und den älteren Aposteln bestehenden Unterschied übersehen, noch auch die Wirksamkeit des Paulus in einen Gegensatz zu der der ältern Apostel stellen. Wir dürfen weder leugnen, daß mit dem Auftreten und der Wirksamkeit dieses Apostels eine neue Entwicklungsstufe der christlichen Gemeinschaft beginnt, noch auch verkennen, daß diese Wirksamkeit bereits mannichfach vorbereitet war und nothwendig vorbereitet werden mußte, wenn nicht die Wirksamkeit des Paulus auf unübersteigliche Schwierigkeiten stoßen sollte. Es liegt jetzt die Gefahr nahe, die mannichfachen Vermittlungen zu übersehen, durch welche die mit Paulus beginnende Entwicklungsstufe der apostolischen Gemeinschaft vorbereitet wurde. Zu diesen Vermittlungen gehört, daß die Idee der Heidenmission den christlichen Gemeinden keine ganz fremde mehr war, daß in ihr der Grundsatz von der Aufnahme der Heiden unabhängig vom Gesetz in gewisser Beziehung bereits anerkannt war. Es würde sonst die Bildung einer Gemeinde aus den Heiden eine Spaltung in der ersten christlichen Kirche nothwendig hervorgerufen haben. Daß die Idee der Heidenmission unabhängig vom Gesetz bereits erkannt und in gewissem Sinne auch zur Anerkennung gebracht worden war, steht mit der Originalität der paulinischen Auffassung der christlichen Wahrheit nicht in Widerspruch; ebensowenig wie damit, daß Paulus das Heidenapostelamt als seinen beständigen Beruf im unterscheidenden Sinne ansah, in Widerspruch steht, daß Petrus den ersten äußerlichen Schritt in dieser Richtung gethan hatte *). Denn war auch bereits unabhängig von Paulus der Anfang mit der Heidenmission gemacht, so war dies doch immer nur in einzelnen außerordentlichen Fällen geschehen. Und war auch die Idee der Heidenmission nicht mehr eine ganz fremde, so fehlte doch, wie Schmid **) mit Recht bemerkt, noch viel, ehe das Gefühl der innerlichen Verbrüderung zu der Thatsache der äußeren Aufnahme der Heiden hinzugekommen und durchgedrungen, ehe der große jetzt eröffnete Missionsberuf der christlichen Gemeinde in Fleisch und Blut übergegangen war. Erst durch Paulus wurde, was vorher mehr geahnt worden war, klare Erkenntniß und Ueberzeugung. Erst durch ihn wurde der Kampf gegen die Reactionen, die aus dem Inneren der christlichen Gemeinde selbst gegen diese Idee hervortraten, siegreich durchgeführt, so daß im johanneischen Zeitalter diese Erkenntniß als fester

---

*) Vergl Schmid. a. a. O. Thl. 2. S. 41.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 42 f.

Besitz der christlichen Gemeinde gelten konnte. Wenn die Aufnahme der Heiden in die christliche Kirche unabhängig vom Gesetz von der Masse der Judenchristen nur als ein Factum anerkannt worden war, ohne daß wir eine wirkliche Aenderung ihrer Ueberzeugung voraussetzen können, wenn von hier aus immer neue Reactionen gegen diese Aufnahme der Heiden ausgehen mußten, so bedurfte es eines Apostels von der Energie und Tiefe des Geistes des Paulus, der in der Heidenmission seinen Lebensberuf erkannte, um diese Idee zur siegreichen Geltung zu bringen. Daß zur Lösung dieser Aufgabe keiner der älteren Apostel so geeignet war, wie gerade Paulus, darauf hat Schmid *) mit Recht hingewiesen. Daß von Jakobus dieser Kampf gegen die bezeichneten Reactionen nicht siegreich durchgeführt werden konnte, kann bei der engen Anschließung desselben an das Gesetz keinen Augenblick zweifelhaft sein. Stand Johannes auch schon in der ersten Zeit seines apostolischen Wirkens in dieser Beziehung dem Apostel Paulus jedenfalls näher als Jakobus, so war er doch nach der Innerlichkeit seines Geistes weniger geeignet, eine neue Bahn zu brechen, als vielmehr auf dem bereits gelegten Grunde weiter fortzubauen. Am meisten noch konnte Petrus, von dem ja der erste Schritt auf der von Paulus weiter verfolgten Bahn geschehen war, zu dieser großen Aufgabe geeignet erscheinen. Doch zeigt der Vorfall in Antiochien, daß er nicht geeignet war, diese Erkenntniß zur allgemeinen Geltung in der christlichen Gemeinde zu bringen, obwohl man aus ihm allerdings nicht auf eine wenn auch vorübergehende Verdunklung dieser höheren Erkenntniß in ihm schließen kann.

Von vornherein sollten wir glauben, daß aus dem Kreise des Stephanus der Mann hervorgegangen sein würde, welcher die oben bezeichnete Aufgabe zu lösen berufen war. Aber, wie Neander **) mit Recht bemerkt, nicht aus der weichen Schale der hellenischen Bildung, sondern dem harten Kerne des Pharisäismus sollte der neue Geist seine Form sich bilden. Der kernhafte christliche Realismus, wie er in Paulus sich darstelle, habe sich in dem harten Gestein des schroffen Pharisäismus besser, als in dem weichen, bildsamen Stoff hellenistischer Bildung ausprägen können. Allerdings konnte die hellenistische Bildung des Paulus, nachdem er einmal die engen Schranken der jüdisch-gesetzlichen Richtung durchbrochen hatte, für ihn ein wichtiger Anknüpfungspunkt werden. Aber da es auch unter den Hellenisten eine strengere und eine freiere Richtung gab, Paulus aber bis zu seiner Bekehrung der strengeren angehörte, kann diese hellenistische Abkunft am wenigsten jene plötzliche und durchgreifende Umgestaltung seines ganzen inneren Lebens erklären, durch welche er für die Lösung der bezeichneten Aufgabe befähigt wurde. Um den Kampf gegen die Vermischung des jüdisch-gesetzlichen und des freien christlichen Geistes siegreich durchführen zu können, mußte Paulus aus eigener Erfahrung

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 44.
**) A. a. O. Thl. 1. S. 133.

die erstere kennen gelernt haben. Zu einer Zeit, in welcher der bis dahin mehr verdeckte Gegensatz zwischen diesen principiell verschiedenen Richtungen der christlichen Gemeinde zum Bewußtsein zu kommen anfing, verfolgte Paulus noch die streng gesetzliche Richtung mit der ganzen Schärfe und Energie seines Geistes. Daß er sich zum gelehrten Ausleger des Gesetzes und der Ueberlieferung heranbildete, machte ihn durch die dialectische Geistesform, welche er sich hierbei aneignete, geeignet, später, wie kein anderer Apostel, die Grundwahrheiten des Evangeliums in dem lebendigen, organischen Zusammenhang untereinander zu entwickeln und zu einem festen Lehrgebäude auszubilden *). Daß dies aber vorzugsweise von der einen Seite, nach welcher der jüdisch gesetzliche und christliche Standpunkt im schärfsten Gegensatz zu einander stehen, geschah, erklärt sich aus der plötzlichen und durchgreifenden Umgestaltung seines inneren Lebens.

Mit Recht bemerkt Schmid **), daß die Grundanschauung dieses Lehrbegriffs schon in dem Bewußtsein, welches dem Apostel Paulus seine Bekehrung gab, constituirt war, daß seine ganze Lehre von der Sünde und Gnade hieraus erwachsen sei und im Zusammenhang damit allmählig auch der entwickeltere Begriff von der Person des Erlösers. Daß diese Bekehrung eine plötzliche war, bezeugen in gleicher Weise die eigenen Aussagen des Paulus in seinen Briefen, wie die Darstellung der Apostelgeschichte. Nicht allmählig wurde sein ganzes inneres Leben umgebildet, sondern in plötzlicher und durchgreifender Weise. Bei ihm lag zwischen seinem Leben unter dem Gesetz und dem Leben in der Gemeinschaft Christi nichts dazwischen. Deshalb trat die Bekehrung des Paulus doch nicht unvermittelt ein. Hat man dieselbe durch den Eindruck, welchen der Tod des Stephanus auf Paulus machte, vermittelt gedacht, so läßt sich eine solche Auffassung allerdings mit der Darstellung der Apostelgeschichte nicht vereinigen. Nach ihr hatte der Tod des Stephanus gerade die entgegengesetzte Wirkung auf Paulus, und nur wenn man annehmen will, daß ihm selbst unbewußt der bei diesem Tode empfangene Eindruck in der Stille fortwirkte, so würde in dieser Fassung diese Ansicht dem Bericht der Apostelgeschichte nicht geradezu widersprechen. Eine Vermittlung für diese plötzliche Bekehrung des Paulus wollte man auch häufig in dem Eindruck, den die Milde des Gamaliel auf das empfängliche Gemüth des Paulus gemacht habe, suchen. Da indessen jener Ausspruch des Gamaliel einer früheren Zeit angehört, in welcher die christliche Kirche noch nicht in einen bestimmten Gegensatz zu der streng gesetzlichen Richtung getreten war, wir daher nicht wissen, ob er auch noch in der späteren Zeit seine ursprüngliche mildere Ansicht festgehalten hat, jedenfalls aber der Grundzug in dem Character des Paulus ein strenger, sich zum Fanatismus entwickelnder Pharisäismus war, so bleibt es immer unsicher, in dem hier vorausgesetzten Eindruck eine

*) Vergl. Neander Thl. 1. S. 134.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 51.

Vermittlung für die plötzliche und durchgreifende Bekehrung des Paulus zu suchen. Als das größte subjective Moment, welches eine gänzliche plötzliche Umgestaltung seiner Anschauungen und seines Lebens erkläre, wozu dann das objective Moment in seiner Bekehrung von mächtigster Wirkung komme, bezeichnet Schmid *) die Gewissenhaftigkeit des Eiferns des Paulus und die Kraft des Characters, die sich damit verband. Wir möchten hierzu noch hinzufügen jene schweren inneren Kämpfe, welche Paulus bereits vor seiner Bekehrung durchzumachen hatte. Zwar redet er da, wo er diese Kämpfe des unwiedergeborenen Lebens schildert (Röm. 7.), nicht zunächst von sich und seinen eigenen inneren Erlebnissen, aber aus der Lebendigkeit, mit welcher er diesen Zustand schildert, kann man schließen, daß eigene innere Erfahrungen dieser Schilderung zu Grunde liegen. Zwar sind diese Kämpfe für sich ohne ein hinzutretendes objectives Moment ebenfalls nicht fähig, jene Umwandlung zu erklären. Denn nicht bis zum Zweifel an der ewigen Gültigkeit des Gesetzes führten sie den Apostel, sondern nur bis zur Erkenntniß des tief eingewurzelten bösen Hanges, welcher der Erfüllung des Gesetzes im Menschen widerstrebt. Dem Gesetz, welches diesen Zustand unseliger Zerrissenheit in ihm hervorgerufen hatte, konnte er auf diesem Standpunkt seiner sittlichen Entwicklung auch noch die Kraft zuschreiben, diesen Zwiespalt in ihm wieder aufzuheben. Aber eine subjective Vermittlung für seine Bekehrung liegt allerdings in dieser ihr vorangehenden sittlichen Entwicklung des Paulus.

Wir haben hier vor allem das eigene Zeugniß des Paulus in seinen Briefen zu hören und dann damit den Bericht der Apostelgeschichte zu vergleichen, weil der geschichtliche Character dieses letzteren in neuerer Zeit bezweifelt worden ist. Läßt der Bericht des Paulus in seinen eigenen Briefen keinen Zweifel übrig, daß er sich bewußt war, eine objective reale Erscheinung des auferstandenen Christus empfangen zu haben, so wird derselbe durch die Apostelgeschichte ergänzt, die den äußeren Verlauf dieses wunderbaren Vorganges darstellt. Daß sich der Apostel bewußt war, unabhängig von Menschen, auch unabhängig von dem Unterricht der älteren Apostel sein Verständniß des Evangeliums unmittelbar vom Herrn selbst empfangen zu haben, bezeugen seine Aussagen im Galaterbriefe, (Gal. 1, 12. 16.). Seine eigenthümliche Auffassung des Evangeliums ist nach diesen Stellen weder das Produkt seines eigenen Studiums, noch eines Unterrichtes der älteren Apostel, vielmehr stammt sie aus einer Offenbarung des auferstandenen Christus an seinen Geist, welche nach 1, 16. in einen ganz bestimmten Zeitpunkt seines Lebens fällt, und zwar ohne Zweifel in den Anfang seiner Bekehrung, mit welcher hiernach, wie Schmid **) mit Recht bemerkt, der wesentliche Grund seiner eigenthümlichen Erkenntniß schon gesetzt sein muß. Da diese Stellen

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 49.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 48.

indessen zunächst nur eine Offenbarung Christi in seinem Inneren bezeichnen, so bleibt nicht bloß die nähere Art und Weise dieses Vorgangs noch zweifelhaft, sondern auch ob diese Erscheinung eine nur subjective oder eine objective war, wenngleich auch die bezeichneten Stellen mit den weiteren Aussagen in den Corintherbriefen und der Darstellung der Apostelgeschichte nicht in Widerspruch stehen. Einen näheren Aufschluß hierüber gibt 1 Cor. 9, 1. Da hier der Apostel das Schauen Christi als eine Beglaubigung seiner Apostelschaft anführt, so können wir schon hiernach nicht an eine der Erscheinungen Christi denken, welche ihm in den Visionen ekstatischer Zustände zu Theil geworden waren. Vielmehr muß der Apostel sich hier auf eine allgemein bekannt gewordene Thatsache beziehen. Er muß hierbei voraussetzen, daß auch noch andere jeden Augenblick als Zeugen für die Wahrheit des von ihm Berichteten auftreten können. Die Erscheinung Christi, auf welche er sich an unserer Stelle bezieht, ist mit der 15, 8. berichteten für identisch zu halten. Da er aber diese den übrigen Erscheinungen des auferstandenen Christus an die Seite setzt, so kann nur an die reale Erscheinung des auferstandenen Christus, durch welche er zum Apostel berufen wurde, gedacht werden. Wenn nach diesen beiden Stellen die Bekehrung des Apostels nicht als ein rein innerer Vorgang im Geiste desselben gedacht werden kann, so tritt der Bericht der Apostelgeschichte ergänzend ein. Wenn in den verschiedenen Relationen dieser Thatsache in der Apostelgeschichte sich Differenzen finden, so heben solche Differenzen untergeordneter Art die Glaubwürdigkeit des Factums selbst nicht auf. Sie erklären sich, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, leicht aus den Absichten, welche der Augenblick dem Apostel eingab, eines zu übergehen als unwesentlich, Anderes hervorzuheben, je nach den Umständen. Weit schwieriger sind sie zu erklären, wenn man von der Voraussetzung eines späteren Ursprungs der Apostelgeschichte ausgeht. Daß aber die Aussage des Apostels im Galaterbrief in wirklichem Widerspruch mit der Darstellung der Apostelgeschichte steht, läßt sich nur dann behaupten, wenn man nachweisen könnte, daß der Apostel nothwendig in jenen Stellen des Galaterbriefes das Factum seiner Bekehrung seinem ganzen äußeren Verlaufe nach hätte darstellen müssen. Will man dieses wunderbare Ereigniß seiner Bekehrung allein daraus erklären, daß Paulus in seinem Eifer für das Gesetz bis auf den Punkt gekommen sei, wo derselbe nothwendig in das Gegentheil habe umschlagen müssen, so widerspricht eine solche Erklärung des Wunders nicht bloß der Darstellung der Apostelgeschichte, sondern auch den eigenen Aussagen des Paulus in seinen Briefen, sie würde aber auch nur dann richtig sein, wenn wirklich von einem Umschlagen aus einem Extrem in das andere in Bezug auf Paulus die Rede sein könnte. Sagt man aber, daß aus den eigenen Aussagen des Paulus über seine Bekehrung nur so viel mit Gewißheit hervorgehe, daß er sich

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 47.

selbst bewußt war eine reale Erscheinung des auferstandenen Christus empfangen zu haben, ohne daß über den diesem Bewußtsein zu Grunde liegenden Thatbestand damit etwas ausgesagt sei, so wird allerdings, wie Neander *) mit Recht bemerkt, derjenige, welcher die reale Auferstehung Christi von seinem Standpunkte nicht anerkennen kann, um so weniger das Objective dieser dem Paulus widerfahrenen Erscheinung annehmen können. Wer aber diese anerkenne, stehe dadurch auf einem Standpunkte, von dem er überhaupt kein Interesse haben könne, das Uebernatürliche in der damit zusammenhangenden Geschichte zu leugnen. Und was unseren Fall noch insbesondere betrifft, so wird eine solche Ansicht schon durch die unermeßlichen Erfolge, die von dieser Bekehrung ausgingen, widerlegt. Wenn man zur Bestätigung dieser Ansicht auf die mannichfachen ekstatischen Zustände im Leben des Paulus hinweist, so wird dabei übersehen, daß für Paulus gerade die innige Vereinigung des intuitiven mit dem dialectischen, scharf sondernden Vermögen, der höchsten Begeisterung mit der klarsten Besonnenheit im höchsten Grade characteristisch ist. —

Der Apostel selbst bringt seine Bekehrung und seine Berufung zum Apostel in die engste Verbindung, wenn er 1 Cor. 9., 1 seine apostolische Würde auf sein Schauen des Herrn gründet. Als die göttliche Bestätigung aber seines Apostelamtes betrachtet er die ihm zu Theil gewordenen ἀποκαλύψεις, noch öfter aber beruft er sich, da man jenen Beweis aus den Offenbarungen wegen des subjectiven Characters dieser Erlebnisse nicht gelten lassen konnte, auf die Größe der Erfolge seiner Wirksamkeit als das göttliche Siegel seiner Berufung zum Apostel.

Treten nun bei dem Apostel Paulus, wie sich dies aus seiner plötzlichen Bekehrung ergibt, der Zustand des alten und neuen Lebens viel schärfer als bei den übrigen Aposteln auseinander, so mußte er auch in seiner Lehre den Unterschied des alten und des neuen Lebens schärfer hervorheben, als wir dies in den bisher dargestellten Lehrtropen finden. War der Unterschied zwischen dem alten und neuen Leben dort mehr ein quantitativer, so ist er hier bestimmt ein qualitativer. Paulus konnte nach der eigenthümlichen Art seiner Berufung das Heil in Christo nicht mehr vorherrschend nur als die Vollendung der alttestamentlichen Offenbarung betrachten, vielmehr mußte er das spezifisch Neue der Offenbarung Gottes in Christo weit mehr hervorheben, als dies bei Jakobus und Petrus der Fall sein konnte. Wie in seinem eigenen Leben das Leben vor seiner Bekehrung und das Leben nach derselben sich wie Finsterniß und Licht in seinem Bewußtsein gegenüberstanden, so mußte er auch die ganze Zeit vor der Erscheinung Christi als die Zeit einer allgemeinen Entfremdung von Gott und die christliche Zeit als die Zeit des Lichtes und Lebens betrachten. Und wenngleich die Entwicklung seiner Lehre nicht zunächst von der christologischen Seite aus-

*) A. a. O. Thl. 1. S. 155.

ging, so wirkt doch auch in seiner Lehre von Christus, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, nur der ungeheure Umschwung nach, welchen seine ganze Ueberzeugung durch die Erscheinung des verklärten Erlösers erlitten hatte. Nicht zwar in dem Sinne, als ob bei ihm die Beziehung auf den historischen Christus ganz zurückträte, sondern vielmehr nur in dem von Schmid bezeichneten Sinne, nach welchem Paulus ähnlich wie in seiner Lehre von der Sünde und Gnade konsequenter Weise denselben Gegensatz zwischen den gewöhnlichen Menschen und der Person Jesu sich klar machen und entwickeln mußte. Da das spezifisch Neue der Offenbarung Gottes in Christo in der Person und dem Werke Christi beruht, so mußte er auch eine tiefere Entwicklung der Lehre von der Person Christi geben. Da nun das Leben des Paulus vor seiner Bekehrung ein Leben unter dem Gesetz gewesen war, so mußte er das Heil in Christo vorherrschend in seiner Beziehung zum Gesetz auffassen, und zwar nach der tiefen und durchgreifenden Umgestaltung seines inneren Lebens bei seiner Bekehrung von der Seite, nach welcher sie zum Gesetz einen Gegensatz bildete. Insofern Paulus das Gesetz für unzureichend zur Erzeugung eines neuen göttlichen Lebens im Menschen hielt, konnte er auch den Juden einen subjectiven Vorzug vor den Heiden in keiner Weise zuschreiben. Von seiner Anschauung der Zeit vor Christus als der Zeit der Sünde aus mußte er die Juden vielmehr für ebenso sehr einer Erlösung bedürftig halten als die Heiden. Und wie es ihm unmöglich war, den Juden in subjectiver Beziehung vor den Heiden irgend einen Vorzug noch zuzuschreiben, so konnte er auch die Gläubigen aus den Juden in keiner Weise mehr als den bevorzugten Stamm und Kern der christlichen Gemeinde betrachten. So hängt sein Heidenapostelamt mit der eigenthümlichen Art seiner Bekehrung eng zusammen. Aus einem heftigen Verfolger der christlichen Kirche war er durch die göttliche Gnade plötzlich zum Apostel berufen worden. Mit dieser Führung seines Lebens hing eng zusammen, daß er nun auch in seiner Lehre die Idee der freien göttlichen Gnade, welche kein menschliches Verdienst gelten läßt, mit besonderer Schärfe entwickelte, also die Idee der freien Erwählung, in welcher die Theilnahme der Einzelnen, wie der Völker am Heil begründet ist. Psychologisch war es ihm, wie Schmid **) richtig hervorhebt, unmöglich, sich einen Vorzug vor den Heiden zuzuschreiben, aller Unterschied war ihm vielmehr entschwunden in dem großen Gefühle der Einen gemeinsamen menschlichen Sündhaftigkeit. So erklären sich die Grundideen des paulinischen Lehrbegriffs aus der eigenthümlichen Art seiner Bildung und Berufung zum Apostel.

Kamen nun die bezeichneten Grundideen des paulinischen Lehrbegriffs dem Paulus bereits bei seiner Berufung zum Apostel zum Bewußtsein oder ist er erst allmählig im Kampfe namentlich mit entge-

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 51.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 50.

gengesetzten Richtungen zu diesen Anschauungen gelangt? Hat er zuerst nur den von ihm verfolgten Christus als den Messias erkannt, oder war für ihn mit dieser Erkenntniß auch sogleich die Erkenntniß von dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium gegeben? Ist er noch insbesondere in dieser Erkenntniß auch von andern Gläubigen bestimmt worden? Was nun dieses letztere zunächst betrifft, so tritt nach Schmids *) richtiger Bemerkung bei Paulus das Princip in einer so originalen Kräftigkeit und so bestimmtem, sicherem Handeln hervor, daß wir einen bestimmenden Einfluß anderer Gläubigen auf die Gestaltung seiner Lehre nicht annehmen können. Mit Recht bemerkt Schmid **), daß Paulus als der selbstständige, originale Lehrer zu betrachten sei, in welchem die eigenthümlichen Lehrdarstellungen, die wir in seinen Briefen finden, ihren ersten Ausgangspunkt hatten. Daher er denn auch weit und breit einen Kreis von einzelnen Schülern und Gehülfen und von Gemeinden gefunden habe, die an ihn sich anschlossen, als an den, von welchem ihre christliche Anschauungsweise ausging. — Wenn auch Paulus in Bezug auf die Kunde von den einzelnen Begebenheiten seines Lebens von den übrigen Gläubigen abhängig war, so war er doch in Bezug auf das eigentliche Verständniß derselben nach seinem eigenen Zeugniß von dem Unterricht aller übrigen Christen unabhängig. Aber auch abgesehen von diesem seinem eigenen Zeugniß über die Quellen seiner Lehre ist es ganz unwahrscheinlich, daß er in seiner eigenthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit erst durch andere Gläubige bestimmt worden sei, da es, wie Schmid ***) mit Recht geltend macht, noch sehr die Frage ist, ob es zur Zeit seiner Bekehrung nur überhaupt Christen gab, welchen die wesentlichen Punkte seiner Auffassung des Evangeliums zum klaren Bewußtsein gekommen waren. Daß Paulus mit Gläubigen aus dem Kreise des Stephanus, bei welchen wir noch am ehesten jene freien Ideen voraussetzen können, nach seiner Bekehrung in Berührung gekommen sei, ist nirgends bezeichnet und zweifelhaft ist es auch, wie weit wir auch bei ihnen bereits ein klares und entwickeltes Bewußtsein von dem, was erst durch Paulus herrschende Erkenntniß und Praxis in der Kirche wurde, voraussetzen dürfen. Die älteren Apostel selbst aber finden wir zu dieser Zeit noch auf dem Uebergange zu der freieren Erkenntniß und Praxis begriffen. Wir müssen ferner aber auch annehmen, daß dem Apostel gleich bei seiner Berufung zum Apostolat der wesentliche Inhalt seines Evangeliums zum Bewußtsein kam, und daß die Erkenntniß Jesu als des Messias für ihn unmittelbar auch die Erkenntniß des Unterschiedes zwischen dem gesetzlichen und evangelischen Standpunkt war. Der Eifer, mit welchem Paulus vor seiner Bekehrung die christliche Kirche verfolgte, läßt sich nur erklären, wenn er Jesus als den Zerstörer des Gesetzes und Cultus betrachtete. Ge-

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 48.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 238.
***) A. a. O. Thl. 2. S. 48.

rade diejenigen Aussprüche Christi, in welchen dieser auf die Auflösung des Gesetzes und einer Ausschließung des jüdischen Volkes von der Theilnahme am Heil hingewiesen hatte, hatten sich ihm am tiefsten eingeprägt. Wenn er nun den von ihm verfolgten Jesus als den Messias erkannte, so war für ihn damit zugleich die Erkenntniß von der Unfähigkeit des Gesetzes, ein neues göttliches Leben zu erzeugen, und mit dieser Erkenntniß sogleich die von der ganz gleichen Berechtigung der Heiden wie der Juden zur Theilnahme am Heil gegeben. Hierauf führen nun auch die eigenen Aussagen des Paulus im Galaterbriefe bestimmt hin (Gal. 1, 16.). Eine allmählige Entwicklung seiner Erkenntniß der christlichen Wahrheit ist hiermit nicht ausgeschlossen. Nicht als ob, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, Eins zum Andern aggregatweise hinzugekommen wäre, sondern das Ganze wuchs aus dem gelegten Grunde in organischer Lebendigkeit hervor. Daß sich aber der Zusammenhang im Einzelnen ihm erst allmählig entwickelte, wird noch ausdrücklich durch eigene Aussagen des Paulus bestätigt, wenn er auf besondere Offenbarungen des Herrn hinweist. Diese aber werden von ihm als solche näher bezeichnet, in welchen ihm nur über einzelne Punkte ein neues Licht aufging.

Hat Paulus diese seine Erkenntniß von dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium im Anfang seiner Wirksamkeit stärker und unvermittelter als später ausgesprochen? Hat er erst später das Bedürfniß gefühlt zur Ausgleichung des durch ihn in der christlichen Kirche hervorgerufenen Gegensatzes auch seinerseits versöhnliche Schritte zu thun? Indessen auch noch in einem seiner späteren Briefe (Phil. 3.) ist der Gegensatz gegen die judaistische Richtung in einer Schärfe von ihm hervorgehoben, die ganz an die Polemik des Galaterbriefes erinnert. Nicht aus einer von seiner Seite veränderten Stellung zu diesen Gegensätzen, sondern allein aus der äußeren Veranlassung dieser Briefe ist es zu erklären, wenn die Polemik des Apostels gegen eine Vermischung des christlichen und gesetzlichen Standpunktes in den verschiedenen Briefen einen anderen Character hat. Wie es nur in diesen Momenten begründet ist, daß er in den Corintherbriefen den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium nicht mehr in der Weise des Galaterbriefes auseinandersetzt, sondern seine apostolische Unabhängigkeit von den älteren Aposteln erweist, so ist es auch nicht aus einer wirklichen Aenderung seiner Ueberzeugung zu erklären, wenn er im Galaterbriefe weit schärfer als in den letzten Capiteln des Römerbriefes spricht, vielmehr erklärt sich diese Erscheinung zur Genüge daraus, daß er in beiden Briefen Gegner verschiedener Art im Auge hat. Wie er sich, bemerkt Schmid **), nirgends in seinen großen Grundsätzen der evangelischen Freiheit beirren ließ, so auch nicht in der erhabenen Milde und versöhnlichen Duldsamkeit seines Verfahrens, in der er sich den Schwachen bequemt,

---

*) A. a. O. Thl. 2 S. 48.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 60.

wo es nur irgend geschehen kann. Daß er aber in diesem Gegensatz gegen eine aus dem Innern der christlichen Kirche selbst hervorgehende Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes wenn auch nur unter schweren Kämpfen in Kraft des göttlichen Geistes in der Gemeinde den Sieg errungen, davon legt, wie Schmid *) mit Recht hervorhebt, der ruhige Besitz dieses Gutes evangelischer Freiheit in dem letzten Abschnitte des apostolischen Zeitalters hinreichendes Zeugniß ab. Nach der entgegengesetzten Ansicht würden wir voraussetzen müssen, daß der Apostel in seinen späteren Briefen noch in immer schärferer Weise den Kampf gegen diese judaistische Richtung geführt haben würde. Nun aber hat sich in ihnen der Kampf anderen Fragen zugewendet, die mit jener bezeichneten Frage nicht so unmittelbar zusammenhängen. Sodann aber muß die entgegengesetzte Ansicht auch die apostolische Abfassung des Evangeliums und des ersten Briefes des Johannes in Abrede stellen, denn diese Schriften weisen uns, wie Schmid **) richtig bemerkt, auf eine Entwicklungsstufe der christlichen Gemeinschaft hin, auf welcher der Kampf ausgekämpft und der Gegensatz des Juden- und Heidenchristenthums beseitigt erscheint. Aber auch in sich selbst ist die bezeichnete Ansicht ungeschichtlich, insofern sie den endlichen Sieg der paulinischen Ideen über die entgegenstehenden Denkweisen in eine Zeit verlegen muß, in welcher der Einfluß des paulinischen Geistes sowohl in der Lehre, als in der Gestaltung des Cultus schon ein sehr geringer geworden war.

Neben der Gründung einer vom Gesetz unabhängigen Gemeinschaft galt es doch aber, wie Schmid ***) mit Recht sagt, zugleich die innere Einheit der Kirche, das lebendige Band der neuen Heidengemeinde mit der Urgemeinde zu erhalten. Durch die Wirksamkeit des Paulus hatten sich in der christlichen Gemeinde Gegensätze ergeben, durch welche die christliche Kirche von Anfang an in zwei feindselig einander gegenüberstehende Partheien zerspalten werden konnte. Die Ausgleichung der durch ihn entstandenen Gegensätze war die andere, nicht minder wichtige Seite des Werkes des Paulus, der, wie es Schmid bezeichnet, den universalen und historischen Character des Christenthums in lebendiger Einheit zu vermitteln berufen war. Hätte Paulus schlechthin jede Beobachtung des Gesetzes als mit der Theilnahme am Heil unverträglich bezeichnet, würde er seinerseits nichts gethan haben, um das Band der neuen Heidengemeinden mit der Urgemeinde immer fester zu knüpfen, würde er auf dem Apostelconcil die Forderung einer Anbequemung der Heidenchristen an die Judenchristen von vornherein zurückgewiesen haben, so würde die innere Einheit der Kirche unter diesen Gegensätzen nicht haben bewahrt werden können. Statt dessen sehen wir ihn bemüht, diese Gegensätze auszugleichen, die lebendige Verbindung der Metropolis des Heidenchristenthums in An-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 43.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 61.
***) A. a. O. Thl. 2. S. 54.

tiochien mit der Metropolis des Judenchristenthums zu erhalten, das Band der Gemeinschaft mit den älteren Aposteln immer fester zu knüpfen. Wie er namentlich die Beisteuer der Heidenchristen für die armen Gemeinden Judäas als ein wirksames Mittel zur Ausgleichung der bestehenden Differenzen betrachtete, indem es sich hierbei nicht bloß um äußere Unterstützung, sondern vor allem um die Verknüpfung der Gemeinden und die Bewahrung der Geistesgemeinschaft handelte, darauf ist schon öfters und so auch von Schmid *) mit Recht hingewiesen worden. Hat man diese die Gegensätze ausgleichende Wirksamkeit des Paulus, dieses sein brüderliches Verhältniß zur Urgemeinde nur auf Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte gesetzt, so erscheint vielmehr, wie Schmid treffend hervorhebt, dieses Verfahren des Paulus nach seinen Briefen als etwas Grundsätzliches, aus seiner Lehre Hervorgewachsenes. Da er in diesen Briefen eben so sehr auf seine Anbequemung an das Gesetz, wie auf seine Unabhängigkeit vom Gesetz hinweist (1 Cor. 9, 20.), so könnte man mit demselben Rechte auch einen Widerspruch zwischen den eigenen Aussagen des Paulus in seinen Briefen annehmen. Wenn er nach dem Bericht der Apostelgeschichte in den heidnischen Städten immer zunächst die jüdischen Synagogen aufsucht, so muß nach der Lehre des Paulus, nach welcher das Heil zwar für alle Menschen, aber doch zunächst und vor allem für die Juden bestimmt ist (Röm. 1, 16.), nach welcher ihm bei seiner ganzen Wirksamkeit unter den Heiden als das letzte Ziel immer die Bekehrung des jüdischen Volkes vor Augen schwebt (Röm. 11, 14.), ein solches Verfahren schon von vornherein als geschichtlich wahrscheinlich betrachtet werden. Unterstützt aber wurde Paulus in diesem seinem Zweck, die Einheit der Kirche unter den großen Gegensätzen von juden- und heidenchristlichen Gemeinden aufrecht zu erhalten, zunächst, wie Schmid **) mit Recht bemerkt, schon darin, daß die ersten Anfänge der Heidengemeinde in Antiochien von Jerusalem selbst ausgegangen waren, worin ein tiefes, fast unzerreißbares Band gelegen habe, vor allem aber dadurch, daß die älteren Apostel zur Erreichung dieses Zweckes ihrerseits thätig mitwirkten. Daß die älteren Apostel die Wirksamkeit des Paulus mehr nur als ein Factum, als aus wirklicher innerer Ueberzeugung anerkannt hätten, und nur durch Facta zu dieser Anerkennung gedrängt worden seien, widerspricht nicht nur der Darstellung der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe, sondern läßt sich auch mit der Apokalypse nicht vereinigen, welche die Annahme eines solchen Gegensatzes zwischen den älteren Aposteln und Paulus keineswegs bestätigt. Daß Paulus sich seines Einverständnisses mit den älteren Aposteln in den Grundthatsachen des Heils bewußt war und nur einer Ueberschätzung des Ansehens dieser letzteren mit der ganzen Schärfe seines Geistes entgegentrat, darüber finden sich in seinen Briefen mannich-

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 54.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 55.

fache und unzweideutige Beweise. Ist ihm der Unterschied seines Evangeliums von dem Lehrtypus der älteren Apostel auch nicht verborgen, so weiß er doch nichts von einem Gegensatz seiner Lehre zur Lehre dieser letzteren, der ein gemeinsames Zusammenwirken von vornherein ausschloß. Diese beiden von uns bezeichneten Seiten der Wirksamkeit des Paulus zeigen sich nun auch in dem Lehrbegriff desselben. Betrachtet er nach der ersten das Heil in Christo als etwas wesentlich Neues, so mußte er nach dieser zweiten zugleich auch die innere Zusammengehörigkeit der Offenbarung Gottes im neuen und im alten Bunde anerkennen und hervorheben. Bezeichnet er nach der ersten das Gesetz als aufgehoben, so konnte er nach der zweiten die pädagogische Bedeutung desselben nicht verkennen. Hebt man nur die eine dieser beiden Seiten aus dem Lehrbegriff des Paulus hervor, so bleibt derselbe unbegriffen. — Wir schließen diese einleitenden Untersuchungen mit der treffenden Characteristik des Paulus bei Jacobi *): „Die Mannichfaltigkeit seiner großartigen und vielseitigen Kräfte machte ihn geeignet, das Christenthum von der jüdischen Nationalität auf die andern überzuführen. Ein Jude nach der Tiefe des sittlich religiösen Ernstes, ein Grieche in der Beweglichkeit des Geistes, hat er Juden und Griechen in die evangelische Freiheit eingeführt. Talente, welche bei den übrigen Aposteln vereinzelt sind, erscheinen bei ihm verbunden. Mit derselben Leichtigkeit bewegt er sich auf der praktischen Bahn, als auf der des Erkennens. Auf jener machen ihn seine Liebe und Selbstverleugnung, seine rastlose Thätigkeit, seine Beharrlichkeit, das Geschick, womit er die verschiedenartigen Menschen und Zustände behandelt, die Wahrnehmung des rein Menschlichen im Christlichen, die Zärtlichkeit gegen den Einzelnen neben der festen Leitung des Allgemeinen, die gleiche Würde vor Hohen und Niedrigen zum Muster aller Missionäre. Von diesem irdischen Gebiet erhebt er sich wohl zu trunkenem Schauen der Herrlichkeit Gottes, häufiger aber verknüpft er durch dialektische Kunst den Weltlauf mit den göttlichen Heilsgedanken, mit einer Herrschaft über die Gegensätze, die ihn zum Gründer christlicher Wissenschaft macht, und mit einer alle Zeiten erschütternden Gewalt der Predigt." —

---

Gliederung des paulinischen Lehrbegriffs. In der bekannten Darstellung unseres Gegenstandes von Usteri finden wir eine Eintheilung desselben, welche weit mehr als dies in den früheren Darstellungen der paulinischen Lehre der Fall war, aus der eigenthümlichen Natur dieses Gegenstandes selbst entnommen ist. Wenn Usteri das Ganze unter den beiden Hauptgesichtspunkten: die vorchristliche Zeit (oder das Heidenthum und das Judenthum) und die christliche Zeit darstellt, so ist es allerdings dem Apostel Paulus ei-

*) Lehrbuch der Kirchengeschichte. Thl. 1. S. 50 f.

genthümlich, daß er die Erscheinung Christi im Hinblick auf die Weltgeschichte auffaßt. Sie ist ihm der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen vorhergehenden Geschichte, über die Entwicklung der Menschheit zu Christus finden wir gerade bei Paulus tiefere Aufschlüsse und die Grundzüge zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. So treffend nun aber auch nach dieser Seite hin diese Eintheilung von Usteri ist, so ist sie doch nach einer anderen Seite hin offenbar viel zu unbestimmt. Wenn Schmid *) an dieser Eintheilung einen den beiden Theilen dieser Darstellung gemeinsamen Grundbegriff vermißt, so hängt dieser Mangel damit zusammen, daß der für Paulus am meisten characteristische Gesichtspunkt, unter welchem er die Erscheinung Christi auffaßt, in dieser Eintheilung nicht bestimmt genug hervortritt. Die Auffassung der Erscheinung Christi in enger Beziehung auf das Gesetz ist für den paulinischen Lehrbegriff bezeichnend und hätte daher auch sogleich in der Anordnung des Stoffes bei Usteri hervortreten sollen. Diese Auffassung erklärt sich aus dem eigenthümlichen Entwicklungsgange des Paulus und ist allen seinen Briefen gemeinsam. Daß sie den ganzen Römer- und Galaterbrief beherrscht, ist von selbst klar. Aber auch in den späteren Briefen, in welchen der christologische Gesichtspunkt mehr hervortritt, fehlt sie nicht. Alle Grundideen des paulinischen Lehrbegriffs, die Idee von dem alle Menschen in gleicher Weise umfassenden Heilsrathschluß, von dem rein geistigen Character der neutestamentlichen Gottesverehrung lassen sich aus der eigenthümlichen Auffassung des Verhältnisses der Erscheinung Christi zum Gesetz erklären. Mit der plötzlichen und durchgreifenden Bekehrung des Paulus war es von selbst gegeben, daß er das Heil in Christo nicht als die Vollendung und Bestätigung des Gesetzes auffaßte, sondern vielmehr als die Aufhebung desselben betrachtete, daß nach seiner eigenthümlichen Auffassung dieses Verhältnisses die Gerechtigkeit auf dem gesetzlichen Standpunkte vergeblich erstrebt, in Christo aber dem Menschen aus Gnaden zu Theil wird. Da Paulus nach Gal. 1, 16. Christus bei seiner Bekehrung als den Sohn Gottes erkannte, so könnte man hiernach geneigt sein, die Darstellung der Lehre des Paulus mit der Lehre desselben von Christus zu beginnen, wie dies von Lechler (Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter) geschieht. Daß nun die Lehre des Paulus von der Person Christi viele characteristische Seiten darbietet, daß er auch in den späteren Briefen immer mehr von der christologischen Seite das Ganze der christlichen Wahrheit auffaßt, ist richtig. Da jedoch Paulus die Erscheinung Christi überall in engster Beziehung gerade zum Gesetz auffaßt, so liegt es nahe, daß wir nicht zunächst nachweisen, wie nach ihm in Christo die Gerechtigkeit dem Menschen aus Gnaden zu Theil wird, sondern daß wir von der Lehre des Paulus von der Unfähigkeit des Gesetzes zur Erzeugung eines neuen göttlichen Lebens ausgehen, wozu noch kommt, daß Pau-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 246.

lus selbst im Römerbriefe, der doch das System desselben in der am meisten systematischen Form enthält, den eben bezeichneten Gang nimmt. — Wenn Schmid die paulinische Lehre in zwei Abschnitte theilt, von denen der erste den Mangel der δικαιοσύνη bei allen Menschen, sofern sie für sich betrachtet und nach dem Maßstabe des Gesetzes beurtheilt werden, der zweite dagegen die Wirksamkeit der δικαιοσύνη vermittelst des Glaubens an Jesus Christus darstellt, so haftet an dieser Eintheilung, welche übrigens im Wesentlichen die vollkommen richtige ist, doch der Uebelstand, daß Schmid in dem ersten Abschnitt nicht bloß von dem Mangel der Gerechtigkeit, sondern auch von der göttlichen Thätigkeit in Bezug auf diesen Mangel handelt, hierdurch aber kommt ein offenbar neues Moment noch hinzu. Da es der Grundgedanke der paulinischen Lehre ist, daß die Gerechtigkeit, welche auf dem gesetzlichen Standpunkt von dem Menschen vergeblich erstrebt wird, in Christo ihm als göttliches Gnadengeschenk zu Theil wird, so werden wir vielmehr in dem ersten Abschnitt unserer Darstellung darzulegen haben, daß das Gesetz die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, nicht zu erzeugen vermag, daß aber der Mensch durch den Glauben an Christus derselben theilhaftig wird. Hiermit ist ein beiden Abschnitten gemeinsamer Grundbegriff, der Begriff der δικαιοσύνη gegeben. Und von diesem Begriff werden wir daher auszugehen haben. Das Streben nach dieser δικαιοσύνη war den beiden Abschnitten des Lebens des Paulus gemeinsam. Nur die Art und Weise, in welcher von ihm dieselbe erstrebt wurde, war eine gänzlich verschiedene. Suchte er in dem ersten durch Werke des Gesetzes derselben theilhaftig zu werden, so erkannte er in dem zweiten, wie es der Mensch auf diesem Wege nur zu einer δικαιοσύνη, die in den Augen der Menschen Werth hat, nicht aber zu einer solchen, die vor Gott Werth und Bestand hat, zu bringen vermag. Nicht also das Object seines Strebens, sondern nur der Weg zur Erreichung dieses Zieles wurde ein anderer. Daß diese Eintheilung der paulinischen Lehre die richtige ist, muß sich daraus ergeben, daß sich alle einzelnen Lehren des Paulus in naturgemäßer Weise aus diesem Mittelpunkt des Lehrbegriffs desselben ableiten lassen. Daß dies gerade in Bezug auf die Grundidee der paulinischen Lehre der Fall ist, läßt sich leicht zeigen. So ist die Idee eines die ganze Menschheit gleichmäßig umfassenden Heilsplans doch nur die einfache Folgerung aus jener ersten, daß nur in Christo, nicht im Gesetz Gerechtigkeit zu finden sei. Das Gleiche ist in Bezug auf die Idee von dem rein geistigen Character des neuen Bundes und seiner Gottesverehrung der Fall.

In Bezug auf die Gliederung des ersten dieser beiden Abschnitte entsteht die Frage, ob der nächste Grund jener Unfähigkeit des Gesetzes zur Erzeugung eines neuen göttlichen Lebens in dem Menschen oder im Gesetz selbst liegt. Wäre das Letztere der Fall, so würden wir von der Lehre des Paulus vom Gesetz, im letzteren dagegen von seiner Lehre vom Menschen auszugehen haben. Liegt nun allerdings der Grund jener Erscheinung auch im Gesetz, insofern es unter

Voraussetzung des Zustandes der Sünde die Gerechtigkeit nicht zu bewirken vermag, so liegt doch der nächste Grund nur in dem gegenwärtigen Zustand der Menschheit als dem Zustand einer allgemeinen Entfremdung von Gott. Wir werden daher in diesem ersten Abschnitt von der Darstellung des Mangels der Gerechtigkeit bei allen Menschen auszugehen und erst sodann darzulegen haben, daß unter Voraussetzung dieses Mangels das Gesetz die von ihm geforderte Gerechtigkeit nicht zu wirken vermag, und zwar werden wir hierbei zunächst von der Allgemeinheit der Sünde im menschlichen Geschlecht, sodann von dem inneren Wesen dieses Zustandes und dem eigentlichen Sitz der Sünde, ferner von den Folgen der Sünde, endlich von dem Ursprung der Sünde und des Todes in der Menschheit zu handeln haben. In dem zweiten Theil dieses ersten Abschnittes werden wir den Grund dieser Unfähigkeit des Gesetzes zu bestimmen haben, wobei die Frage nach dem eigentlichen Zweck, zu welchem dasselbe von Gott gegeben ist, zu untersuchen ist. Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Grundlage der Lehre des Paulus eine anthropologische ist, und unsere Darlelegung wird zeigen, wie mit der Auffassung des neuen Bundes in seinem Gegensatz gegen das Gesetz eine entwickeltere Lehre von der Sünde von selbst gegeben ist. — In dem zweiten Abschnitt haben wir darzulegen, wie das, was dem Gesetz unmöglich war, durch Christus dem Menschen aus Gnaden zu Theil geworden ist. Da Werke des Gesetzes und der Glaube nach Paulus einander bestimmt gegenüberstehen, so könnte man geneigt sein, nicht zunächst von der Begründung des Heils durch Christus auszugehen, sondern mit der Lehre des Paulus vom Glauben zu beginnen. Obgleich nun aber der Begriff des Glaubens tiefer und reicher, als in den bisher dargestellten Lehrtropen bei Paulus entwickelt ist, so dürfen wir doch nicht von demselben ausgehen, da der Glaube nur insofern die Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu bewirken vermag, als der Mensch durch den Glauben sich die Gnade Gottes in Christo aneignet. Daß wir zuerst die Gründung des Heils durch Christus darzulegen haben, geht auch daraus hervor, daß Paulus selbst im Römerbriefe den zuletzt bezeichneten Gang einschlägt und zuerst die objective Seite des Heils darlegt. Hierdurch werden wir auch einen der Hauptmängel von Usteri vermeiden, welcher der Lehre des Paulus von der Person und dem Werke Christi nicht die selbstständige Stellung giebt, welche ihr zukommt. Da Paulus im Römerbriefe bei der Darlegung der Gründung des Heils durch Christus die Lehre vom Werke Christi entwickelt, so könnte man geneigt sein, die Lehre des Paulus von der Person Christi der vom Werke Christi erst folgen zu lassen. Hierfür würde sprechen, daß bei Paulus die Lehre von dem Werke Christi namentlich in den älteren Briefen im Vordergrunde steht, aber da diese letztere ohne die erstere nicht recht verstanden werden kann, und Paulus selbst in den späteren Briefen von der Person Christi ausgeht, so ziehen wir es vor, mit Schmid von dieser letzteren auszugehen. Wir werden also in diesem zweiten Ab-

schnitt zunächst die Gründung des Heils durch Christus darzustellen haben, woran sich dann die Darstellung des Wesens der durch Christus vermittelten δικαιοσύνη anschließt. An welche Bedingungen die Theilnahme des Menschen an der δικαιοσύνη geknüpft ist, wird dann näher zu bestimmen sein. Da ferner diese durch Christus vermittelte Gerechtigkeit sich auch auf die ganze Menschheit zu verbreiten bestimmt ist, wird sich dann von selbst die Lehre des Paulus von der Kirche hieran anschließen. Da aber erst mit der Parusie Christi dieses Ziel vollkommen erreicht wird, werden wir zuletzt noch die Lehre von der Vollendung des Heils darzustellen haben.

---

Der Grundbegriff. Kann der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes, sondern allein durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden, so erhellt, daß der Begriff der δικαιοσύνη selbst beiden Abschnitten dieses Lehrbegriffs gemeinsam ist. Dieser Begriff gehört keineswegs dem paulinischen Lehrbegriff ausschließlich an, vielmehr findet er sich bereits in den Reden Christi in den synoptischen Evangelien, und seine Wurzeln liegen im alten Testament. Daß er aber der Grundbegriff der paulinischen Lehre ist, kann in Bezug auf den Römer- und Galaterbrief keinen Augenblick zweifelhaft sein, und da Paulus gerade in diesen Briefen seine Lehre am ausführlichsten und eigenthümlichsten darstellt, so sind wir, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, ganz im Rechte diesen Begriff als Grundbegriff voranzustellen. Wenn in anderen Briefen, namentlich in den späteren, der Begriff des Lebens noch mehr als der der δικαιοσύνη in den Vordergrund tritt, so steht dies keineswegs mit dem eben Gesagten im Widerspruch. — Da im alten Testament, wie Schmid **) richtig hervorhebt, das eine Grundverhältniß des Menschen sein Verhältniß zu Gott ist, jedes andere Verhältniß sich von diesem ableitet, so bezeichnet δικαιοσύνη im alten Testament die Rechtsbeschaffenheit, Rechtschaffenheit im Verhältniß zu Gott. Insofern nun aber der Wille Gottes im Gesetz ausgesprochen ist, ist δικαιοσύνη die Bezeichnung desjenigen Zustandes, in welchem der Mensch ganz den Anforderungen des Gesetzes entspricht. Und zwar liegt hierin, daß der Mensch sich selbst in seinem Gewissen als einen Gerechten zu betrachten vermag, und sodann, daß er von Gott als ein Gerechter anerkannt wird. Der Akt dieser Anerkennung des Menschen von Seiten Gottes wird durch δικαίωσις bezeichnet. Die unmittelbare Folge aber dieser Anerkennung ist die Theilnahme an den Verheißungen, welche im Gesetz mit der vollkommenen Gesetzeserfüllung verknüpft sind. So bezeichnet δικαιοσύνη den Zustand der höchsten sittlichen Vollkommenheit und da für den menschlichen Willen der göttliche die Norm seines Verhaltens ist, ist

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 240.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 241.

*δίκαιος* der, in welchem das sittliche Verhältniß der Abhängigkeit von dem göttlichen Willen in adäquater Weise verwirklicht ist. Die unmittelbare Folge aber der *δικαιοσύνη* ist nach Paulus die *ζωή*, weshalb auch wegen der engen Verwandtschaft beider Begriffe bald der eine von beiden, bald der andere in den paulinischen Briefen in den Vordergrund gestellt werden kann, ohne daß dies eine wirkliche Verschiedenheit begründete. Wie die unmittelbare Folge der Sünde die Verdammniß, der Tod ist, so ist die Folge der *δικαιοσύνη* die *ζωή*, und wie der Begriff des Todes sittliches und physisches Verderben zugleich umfaßt, so schließt auch der Begriff des Lebens nach paulinischem und biblischem Sprachgebrauch alles Heil ein, welches Gott mit der *δικαιοσύνη* unzertrennlich verknüpft hat. Daß die enge Verwandtschaft, die zwischen dem Begriff der *δικαιοσύνη* und dem der *ζωή* stattfindet, für den sittlichen Geist der Lehre des Paulus im Unterschied von einer bloß speculativen Lehre characteristisch sei, insofern es gerade hier deutlich hervortrete, daß die *ζωή* nur da sei, wo *δικαιοσύνη* stattfinde, darauf hat Schmid *) mit Recht hingewiesen.

Paulus unterscheidet eine zwiefache *δικαιοσύνη*, die *ἰδία δικαιοσύνη* (Röm. 10, 3.), und die *δικαιοσύνη θεοῦ*, auch *ἐκ θεοῦ* (Phil. 3, 9.), oder *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ* (Röm. 2, 13.; 3, 20.). Ist die erstere eine solche, wie sie der Mensch sich selbst durch eigene sittliche Anstrengungen zu erringen vermag, so bezeichnen die letzteren Ausdrücke eine solche, wie sie dem Menschen von Gott beigelegt wird. Da nun aber in dem Verhältniß des Menschen zu Gott alles auf Gottes untrüglichem Urtheil beruht, so hat nur diejenige *δικαιοσύνη* Werth, welche Gott als eine solche anzuerkennen vermag. Anerkannt aber kann von Gott nur eine solche *δικαιοσύνη* werden, welche auch von Gott ausgeht (*δικαιοσύνη θεοῦ* oder *ἐκ θεοῦ*). Das Gesetz vermag nun den Menschen nach Paulus nur zu einer *ἰδία δικαιοσύνη*, niemals aber zur *δικαιοσύνη θεοῦ* zu führen. Es stehen zwei Wege, auf welchen der Mensch nach der *δικαιοσύνη* streben kann, einander gegenüber, der eine, nach welchem der Mensch die göttliche Anerkennung als schuldigen Lohn für zuvor erworbene sittliche Verdienste in Anspruch nimmt, der andere, auf welchem der Mensch darauf überhaupt verzichtet, Gott ein sittliches Verdienst entgegenzubringen, und die *δικαιοσύνη* allein von der göttlichen Gnade erwartet. Ist die *δικαιοσύνη* in dem ersten Fall durch eigene sittliche Anstrengungen errungen, so ist sie im zweiten überhaupt nicht durch den Menschen gewirkt, vielmehr ist auf diesem Wege der Glaube fortwährend der einzige Träger dieser *δικαιοσύνη*. Auf beiden Wegen hatte Paulus die *δικαιοσύνη* erstrebt, beide aber schließen sich principiell aus. Zugleich aber erhellt hieraus der enge Zusammenhang zwischen der Lehre des Paulus und seinem eigenen Entwicklungsgange. Folgt auf dem ersten dieser beiden Wege die Rechtfertigung den sittlichen Anstrengungen des Menschen, so ist auf dem zweiten Wege ge-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 245.

rade das umgekehrte Verhältniß der Fall. Bedingen auf dem ersteren die eigenen sittlichen Leistungen des Menschen die Rechtfertigung, so wird auf dem zweiten das neue Leben selbst als ein Geschenk der göttlichen Gnade, von dem aber niemals die Rechtfertigung des Menschen vor Gott abhängig gemacht wird, betrachtet.

Worin liegt nun der Grund dieser Unfähigkeit des Gesetzes zur Bewirkung der δικαιοσύνη? Von der verschiedenen Beantwortung dieser Frage hängt der Gang, welchen unsere Darstellung dieses ersten Abschnittes zu nehmen hat, wesentlich ab. Liegt der Grund dieser Erscheinung in der Weise im Gesetz, daß nach Paulus auch wenn der Mensch das Gesetz seinem ganzen Umfange nach vollkommen erfüllt hätte, er immer doch noch unendlich von dem Ideal der Gerechtigkeit entfernt wäre? Nach dieser Ansicht würde durch das Gesetz nur ein niederer Standpunkt der sittlichen Entwicklung bezeichnet sein. Von dieser Ansicht aus würde indessen Paulus das Gesetz nicht als einen reinen und vollkommenen Ausdruck des göttlichen Willens, in dem bereits die höchsten sittlichen Anforderungen enthalten sind, haben bezeichnen können. (Röm. 7, 12. 14.). Nicht darin, daß in dem Gesetz nicht das Ideal des religiös sittlichen Lebens enthalten ist, sondern darin, daß es dieses Ideal nur aufzustellen, nicht aber im Menschen zu verwirklichen vermag, liegt nach Paulus der Grund der Unfähigkeit desselben zur Bewirkung der δικαιοσύνη. Hiervon aber liegt nach ihm der Grund wieder nicht zunächst im Gesetz, sondern im Menschen, in der im Menschen vorhandenen tief eingewurzelten bösen Neigung, die der Erfüllung des Gesetzes fortwährend in ihm widerstrebt. Und nur unter Voraussetzung dieses bösen Hanges behauptet Paulus die Unfähigkeit des Gesetzes zur Erzeugung eines neuen göttlichen Lebens. Sie ist darin begründet, daß unter dieser Voraussetzung das Gesetz als solches den göttlichen Willen nur zu gebieten, daß ihm aber nicht die Kraft innewohnt, das von ihm Geforderte auch zu verwirklichen. Hieraus folgt, daß wenn nur nach Paulus der Mensch das Gesetz in seinem ganzen Umfange zu erfüllen vermöchte, er auch von Gott als ein gerechter anerkannt und in alle Rechte eines solchen eingesetzt werden würde. Könnte dies nach dem Gesagten noch zweifelhaft sein, so würde es durch die eigenen Aussagen des Paulus außer Zweifel gesetzt. Wenn er Röm. 8, 3. als den nächsten Grund der Unfähigkeit des Gesetzes zur Erzeugung eines neuen Lebens die σάρξ im Menschen bezeichnet, wenn nach Röm. 2, 13. die, welche das Gesetz in seinem ganzen Umfange erfüllen, der Rechtfertigung vor Gott theilhaftig werden würden, wenn er 3, 20. als den Grund, weshalb aus den Werken die Rechtfertigung nicht kommen kann, bezeichnet, daß das Gesetz den Menschen wegen des in ihm vorhandenen bösen Hanges nur zur Erkenntniß der Sünde, nicht zur wirklichen Ueberwindung derselben zu führen vermag, so folgt, daß nicht zunächst im Gesetz, sondern im Menschen der Grund für jene Unfähigkeit des Gesetzes liegt. Von seiner Anschauung von dem Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aus mußte Paulus eine tiefere Entwicklung der anthropolo-

gischen Momente geben. Die Allgemeinheit der Sünde im menschlichen Geschlecht, den Sitz derselben im Menschen, ihre Folgen und ihren Ursprung mußte er von hieraus eingehender entwickeln.

## Erster Abschnitt.

### Durch Werke des Gesetzes kann der Mensch vor Gott nicht gerecht werden.

Die Allgemeinheit der Sünde im menschlichen Geschlecht. Daß alle Menschen in ihrem gegenwärtigen Zustande der Gerechtigkeit vor Gott entbehren, diese Idee findet sich auch in der ganzen übrigen apostolischen Lehre, wie in den Reden Christi und der Lehre der Schrift überhaupt. Der Unterschied zwischen Paulus und den übrigen Aposteln besteht in dieser Beziehung nur darin, daß von ihm dieses Moment, welches bei den letzteren die Voraussetzung ihrer Lehre bildet, auch ausdrücklich entwickelt wird. Liegt nach ihm der nächste Grund der Unfähigkeit des Gesetzes zur Bewirkung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott in der Sünde des Menschen, so mußte er zuvörderst die Allgemeinheit der Sünde im menschlichen Geschlecht hervorheben, und daß er diesen Gang wirklich einschlägt, sehen wir an der Darstellung seiner Lehre im Römerbriefe. Den Satz, daß alle Menschen der Gerechtigkeit vor Gott ermangeln, behandelt Paulus als einen Erfahrungssatz, indem er es dabei dem Gewissen jedes Einzelnen überläßt, sich selbst in diese Erfahrung mit einzuschließen. Da er die Juden und Hellenen als die Repräsentanten der Menschheit betrachtet, so wird nach ihm der Zustand jedes einzelnen Menschen vor der Wiedergeburt dem sittlichen Zustand eines dieser beiden Völker besonders nahe verwandt sein. Wenn er in diesem Nachweis von den Heiden ausgeht, so geschieht es nicht bloß deshalb, weil dieser Brief an eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde gerichtet ist, sondern auch, weil in Bezug auf die Heiden dieser Nachweis leichter zu führen war, weil auch die Heiden selbst geneigter waren, diese Thatsache anzuerkennen, als die Juden. Weil bei ihnen die Sünde im Allgemeinen in viel auffallenderen Gestalten sich zeigte, als bei den Juden, mußte jeder Blick auf das heidnische Leben namentlich in den Ständen, in welchen sich das Evangelium zuerst verbreitete, die Wahrheit dieses Satzes des Apostels bestätigen. Und so weist er zuerst in Bezug auf die Heiden nach, daß sie der Gerechtigkeit entbehren.

Um nachzuweisen, daß dieser Mangel ein durchaus verschuldeter ist, geht der Apostel auf einen Zustand zurück, in welchem auch die

Heiden im Besitz einer wirklichen Erkenntniß Gottes waren. Das Heidenthum ist nach Paulus nicht eine niedere Stufe der religiösen Entwicklung, sondern wirkliche Verkehrung und Ausartung des religiösen Bewußtseins. Darin liegt aber ein ursprünglicher Besitz der Wahrheit vorausgesetzt (Röm. 1, 18.). Alles, was auf dem Standpunkt des irdischen Lebens überhaupt von Gott erkannt werden kann, hatten auch die Heiden erkannt (Vs. 19.). Diese Erkenntniß aber beruhte auf einer vorangehenden Selbstbezeugung Gottes, einer Offenbarung Gottes in seinen Werken (Röm. 1, 20.) und einer Offenbarung im sittlichen Bewußtsein des Menschen (1, 32. 2, 14 f.). Doch erst am Schluß seiner Argumentation, in welcher er die sittliche Verschuldung der Heiden als wirklich vorhandene nachweisen will, beruft er sich, wie Schmid *) mit Recht hervorhebt, auf das Gewissensgesetz, dagegen macht er den ersten Punkt zum Ausgangspunkt seiner Entwicklung, nach welchem Gott in der Natur sich selbst und besonders seine Allmacht, und die dieser seiner Erhabenheit über die Welt entsprechende Beschaffenheit seines ganzen Wesens (δύναμις und ϑειότης) offenbart hatte. Vorausgesetzt ist aber hierbei von Paulus ein ursprüngliches Gottesbewußtsein, ohne welches der Mensch der Allmacht und des dieser Macht entsprechenden göttlichen Wesens nicht würde haben inne werden können. Aber weil die καρδία „das Centrum des geistigen Lebens, der Mittelpunkt der sittlichen Persönlichkeit" dem Göttlichen entfremdet war, ist auch diese höhere Erkenntniß, die die Heiden ursprünglich besaßen, allmählig immer mehr unterdrückt worden und ihr jetziger Zustand ist der einer völligen, aber verschuldeten Unkenntniß des göttlichen Willens. Nach dem engen Zusammenhang, welcher zwischen dem religiösen und sittlichen Gebiet stattfindet, hatte diese Verkehrung des Gottesbewußtseins die Herrschaft der Sünde in der Heidenwelt zur unmittelbaren Folge (vergl. 1, 24 mit Vs. 23.; 26. mit Vs. 25.). Während bei den Juden das Gesetz zwar die Sünde nicht vernichten konnte, aber doch ihre Auswüchse beschränkte, fehlte in dem Heidenthum eine solche Schranke ganz, und so entstand ein Zustand sittlichen Verderbens, der immer weiter um sich griff und immer mehr alle Gebiete des menschlichen Lebens verwüstete, und eine Gesammtschuld erzeugte, an welcher jeder Einzelne Theil nimmt. Gott ließ aber diese Entwicklung zu ihrer Reife gelangen, um durch die gesteigerte Sündhaftigkeit eine gesteigerte Empfänglichkeit für die Erlösung zu erwecken. Wenn uns Paulus in großen Zügen ein Bild der Herrschaft der Sünde im Heidenthum entwirft (1, 29 ff.), so ist seine Ansicht gewiß nicht, daß alle einzelnen ohne Unterschied in diese Laster versunken seien, vielmehr ist es nur ein Bild der herrschenden Richtung des heidnischen Lebens, und namentlich in den Ständen, in welchen sich das Evangelium zuerst verbreitet hatte, ohne daß der Apostel damit Unterschiede in der sittlichen Entwicklung der Heiden in Abrede stellt. Nach der psychologischen Erklärung der

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 248.

Entstehung des Götzendienstes, welche wir bei Paulus finden, entstand das Heidenthum, indem der dem Göttlichen entfremdete Sinn der Heiden die Gefühle der Abhängigkeit und Dankbarkeit auf das Geschöpf übertrug und ihm alle jene Prädikate beilegte, welche dem Schöpfer zukommen (1, 23.). Indem das für das Göttliche unempfängliche Herz die höhere Erkenntniß Gottes gewaltsam unterdrückte, entschwand diese ihm immer mehr und so schob sich dem Menschen das Geschöpf statt des Schöpfers unter. Eine Mitwirkung des höheren bösen Geisterreichs zur Entstehung des Götzendienstes erwähnt Paulus in diesen ersten Capiteln des Römerbriefes nicht, wie er denn überhaupt auf den Zusammenhang zwischen der Sünde in der Menschheit und der Sünde in einem höheren bösen Geisterreiche hier nicht eingeht, offenbar, weil er nur solche Thatsachen des inneren Lebens hervorheben wollte, welche sich jedem nach seiner eigenen sittlichen Erfahrung als Wahrheit bewähren mußten. Wäre in 1 Cor. 10, 20. 21. das Wort δαιμόνια nicht in dem hellenischen, sondern in dem allerdings im neuen Testament gewöhnlichen Sinne von bösen Geistern zu verstehen, so würde aus diesen Stellen folgen, daß Paulus die Meinung der Juden von den Götzen als bösen Geistern, welche sich die Anbetung der Menschen zu verschaffen gewußt hatten, getheilt habe. In 1 Cor. 8, 4.; 10, 19. würde dann liegen, daß Paulus nur den Götzen als solchen die Realität abgesprochen habe. Indessen da 1 Cor. 10, 20. 21. nichts hindert, δαιμόνια im gewöhnlichen hellenischen Sinne zu verstehen, da, wie aus dem δεισιδαιμονεστέρους (Apstg. 17, 22.) erhellt, Paulus dies Wort auch in diesem Sinne gebraucht, da ferner 1 Cor. 8, 4.; 10, 19. doch immer zunächst auf die Ansicht hinführen, daß Paulus den Götzen überhaupt nur eine Realität in der Vorstellung der Heiden beigelegt habe, so können wir es nicht als sicher betrachten, daß auch Paulus jene bezeichnete Ansicht getheilt habe. —

Mit dem ersten Capitel des Römerbriefes stimmen die Reden des Paulus in der Apostelgeschichte überein. Aehnlich wie im Römerbriefe weist der Apostel auch hier darauf hin, daß die Heiden die ihnen gestellte höchste Aufgabe, der alle anderen untergeordnet sein sollten, die religiös sittliche (Apstg. 17, 27.) hätten lösen können. Vermöge der Erhabenheit über alle Wesen, die nur Naturwesen sind, stand der Mensch von Natur in einer inneren Gemeinschaft mit Gott, (Vs. 28.), und hierin liegt es begründet, daß die Heiden sich mit Unkenntniß des göttlichen Willens nicht entschuldigen können. Auch darin findet eine Uebereinstimmung zwischen den Reden der Apostelgeschichte und dem Römerbriefe statt, daß Gott auch dann, als die Heiden sich bereits von ihm abgewendet hatten, seine Strafgerechtigkeit durch mannichfache Erweisungen seiner Güte selbst vielfach beschränkte (Apstg. 14, 17. vergl. mit Röm. 2, 4.). —

Sollte nun nach Paulus mit der Sünde zugleich jede Empfänglichkeit für das Göttliche in der Heidenwelt vernichtet sein? Wäre dies nicht der Fall, so würde diese Empfänglichkeit das Band bilden, welches das unerlösete Leben mit dem wiedergeborenen

verbindet. Allerdings hebt gerade Paulus besonders scharf die Erlösungsbedürftigkeit des ganzen menschlichen Geschlechts hervor, und die Tiefe und den Umfang der Sünde im gegenwärtigen Zustand der Menschheit. Steht seine Lehre in dieser Beziehung auch nicht in Widerspruch mit der Lehre der übrigen Apostel und der Lehre Christi, so hebt er doch nach seinem Entwicklungsgang die bezeichneten Momente nachdrücklicher hervor, als wir dies sonst finden. Daß er jedoch auch eine noch vorhandene, wenngleich schlummernde Empfänglichkeit für die Erlösung annimmt, geht daraus hervor, daß er Röm. 2, 14. 26. von der Voraussetzung der Möglichkeit einer Erfüllung des Gesetzes von Seiten der Heiden ausgeht. Kann dies auch im Zusammenhang mit der übrigen Lehre des Paulus nur von einer relativen Erfüllung verstanden werden, so weist es doch auf ein auch nach der Verkehrung des religiösen Bewußtseins noch fortwirkendes sittliches Bewußtsein hin, welchem auch einzelne, relativ gute Werke entspringen. Auf ein solches auch in den Heiden noch vorhandenes und wirksames sittliches Bewußtsein führt auch Röm. 2, 15. hin. Wenn nach Apstg. 17, 23. der höchste Gott unbewußt verehrt wird, so liegt hierin, daß auch dem Götzendienste ein wenn auch irre geleitetes wahres Gefühl, ein Streben nach Vereinigung mit Gott zu Grunde liegt, welches von einer noch vorhandenen, wenngleich schlummernden sittlichen Empfänglichkeit Zeugniß ablegt. Und wenn auch Paulus die hellenische Weisheit, weil sie es in Bezug auf das höchste Object des menschlichen Geistes zu keiner genügenden Erkenntniß zu bringen vermochte, noch weniger aber das ganze Volksleben umbilden konnte, als Thorheit bezeichnet, so zeigt doch die Berufung auf einen Ausspruch heidnischer Dichter (Apstg. 17, 28.), daß auch in der heidnischen Poesie und Philosophie einzelne Keime und Ahnungen der Wahrheit nach Paulus ausgestreut sind, deren volles Verständniß freilich erst das Evangelium zu geben vermochte.

Auch die Juden ermangeln der Gerechtigkeit vor Gott. Nach Paulus kommt den Juden in subjectiver Beziehung gar kein Vorzug vor den Heiden zu. Auch auf die Juden verbreitete sich von dem ersten Menschen her der Strom der Sünde und des Verderbens und hatten sie auch das Gesetz vor den Heiden voraus, so konnte dieses so wenig die Sünde wirklich vernichten, daß als die unmittelbare Folge desselben nur die Mehrung der einzelnen Uebertretungen erschien. Auch die Juden wie die Heiden sind ja in gleicher Weise Gegenstand des göttlichen Zorns (Eph. 2, 3.), und bildet auch der Besitz des Gesetzes einen großen objectiven Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum, so kann doch das Gesetz so wenig das Verhältniß des Menschen zu Gott wirklich umgestalten, daß es vielmehr nur den göttlichen Zorn dem Menschen zum Bewußtsein zu bringen vermag (Röm. 4, 15.). Während der Apostel den Beweis für den Mangel der Gerechtigkeit in der Heidenwelt durch den Hinweis auf die herrschende Richtung des heidnischen Lebens zu führen sucht, so erweist er dagegen die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden aus Aussprüchen des alten Testaments, welches selbst auf's stärkste und nach-

drücklichste wiederholt dieselbe bezeuge (Röm. 3, 10 ff.). Ja die Sündhaftigkeit der Juden schließt noch einen höheren Grad der Schuld ein, insofern als das Gesetz nicht so wie der νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις (Röm. 2, 15.) den Trübungen durch die Sünde ausgesetzt war. Die Erkenntniß des göttlichen Willens, welche die Juden vor den Heiden voraus haben, kann um so weniger einen subjectiven Vorzug derselben vor den Heiden begründen, als vielmehr ihre Schuld dadurch nur noch als eine größere erscheint. Vermöge dieses Mangels der Gerechtigkeit auch bei den Juden stehen auch von ihrer Seite der Aneignung der Erlösung ebenso große Hindernisse entgegen, als von Seiten der Heiden (1 Cor. 1, 22.). Ja was noch allein in subjectiver Beziehung einen Vorzug der Juden vor den Heiden begründen zu können scheint, ihr Streben nach Erfüllung des Gesetzes, läßt in Wahrheit die Juden nur tiefer als die Heiden erscheinen, insofern gerade dieses Streben nicht durch die rechte Einsicht in die Bedingungen der Theilnahme am Heil geleitet ist. — Wenn hiernach in allen Menschen die Sünde das herrschende Princip ist, so liegt doch hierin nicht, daß Paulus gar keine Unterschiede in Bezug auf die sittliche Entwicklung der einzelnen Menschen mehr angenommen hat. Dies Letztere würde damit in Widerspruch stehen, daß er selbst zwischen solchen, welche in die Herrschaft unnatürlicher Laster versunken sind (Röm. 1, 26 ff.) und zwischen denen, welche aufrichtig nach Erfüllung des göttlichen Willens, soweit er ihnen offenbar geworden ist, streben (2, 14.) unterscheidet. Aber daß alle diese Unterschiede in Bezug auf das Ideal der Gerechtigkeit ganz verschwinden, folgt allerdings mit Nothwendigkeit aus jener bezeichneten Anschauung.

---

Die Sünde als Hang. Wenn Schmid *) die Sünde nach Paulus als die Willensthat des Menschen in der feindlichen Entgegensetzung gegen Gott, welche mit Schuld vor Gott verbunden sei, und insofern Zurechnung der Sünde nur insoweit stattfinde, als die Sünde mit diesem Bewußtsein der sittlichen Norm verbunden sei, mit Bewußtsein der sittlichen Norm begangen sei, bestimmt, so können wir dies als den der ganzen apostolischen Lehre und der Schrift überhaupt gemeinsamen Begriff von der Sünde betrachten, obgleich diese Momente bei Paulus auch ausdrücklich hervorgehoben werden. Ein bestimmter Unterschied zwischen den bisher von uns dargestellten Lehrtropen und dem paulinischen Lehrbegriff liegt aber darin, daß Paulus von den einzelnen Erscheinungen der Sünde auf den ihnen zu Grunde liegenden sündigen habitus zurückgeht (Röm. 7, 7 ff.) und so die Begierde bis auf den Hang, aus welchem alles wirkliche Begehren fließt, zurückführt. Während Jakobus und Petrus sich auf die wirkliche Sünde beschränken, geht Paulus auf dem allen einzelnen Begierden und sündigen Hand-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 255

lungen zu Grunde liegenden sündigen Zustand, eben damit aber bis auf die letzten Wurzeln alles Bösen im Menschen zurück. Er umfaßt beides — sowohl diese aktuelle als habituelle Sünde — mit dem Worte ἁμαρτία. Bis auf diese letztere aber zurückzugehen, wurde Paulus durch seine Lehre von der Unfähigkeit des Gesetzes zur Erzeugung eines neuen göttlichen Lebens veranlaßt. Diese böse Neigung findet der Mensch beim Erwachen des sittlichen Bewußtseins bereits in sich vor (Röm. 7, 9 f.), sie ist es, welche alle Momente des inneren Lebens des Menschen in durchgreifender Weise mit bestimmt und der Erfüllung des Gesetzes im Menschen immerfort widerstrebt, die eine Macht geworden ist, welche alle höheren Entschlüsse des Menschen immer von neuem vereitelt.

Der Sitz der Sünde. Ist nach Paulus der Sitz der Sünde die σάρξ, so ist doch auch dieser Begriff nicht ein diesem Apostel schlechthin eigenthümlicher, da er sich auch in den übrigen apostolischen Briefen und den Reden des Herrn findet, und seine Wurzeln liegen jedenfalls im alten Testament. Wir müssen hierbei den physischen und den ethischen Begriff der σάρξ von einander unterscheiden, zur Erklärung aber des letzteren von dem ersteren ausgehen, und zwar von der trichotomischen Eintheilung, wie sie sich an einigen Stellen der paulinischen Briefe findet. Ist auch die dichotomische bei Paulus die gewöhnlichere, so verdient doch die trichotomische, die sich an einigen Stellen findet, (am bestimmtesten 1 Thess. 5, 23.; vergl. auch 1 Cor. 15, 44.; 2, 14. 15. vergl. auch Hebr. 4, 12.) als die genauere vor der dichotomischen den Vorzug. Daß nach dieser letzteren das πνεῦμα der höchste Bestandtheil der menschlichen Natur ist, folgt schon zunächst aus der Reihenfolge, in welcher 1 Thess. 5, 23. die verschiedenen Seiten aufgezählt werden, es folgt auch daraus, daß 1 Cor. 15, 44. das σῶμα, welches ein vollkommen durchsichtiges Organ des πνεῦμα geworden ist, seiner Natur nach höher steht als das σῶμα, welches der ψυχή entspricht. Ist jenes erstere ein unvergängliches, ewiges, so ist dieses letztere ein vergängliches. Schon hieraus geht hervor, daß das πνεῦμα die Seite des Menschen bezeichnet, nach welcher er von allen Wesen, die nur Naturwesen sind, sich wesentlich unterscheidet, nach der er über die ganze sichtbare Welt erhaben und für die Gemeinschaft mit Gott bestimmt und befähigt ist. In ihm ist Gott dem Menschen gegenwärtig (Röm. 1, 9.; 1 Cor. 14, 2. 14.), in ihm weiß er sich von der ganzen sichtbaren Welt unterschieden und für eine ewige bestimmt, während durch die ψυχή, das belebende Princip der leiblichen Seite des Menschen, er zu der Welt in Beziehung tritt, die endlichen Eindrücke in sich aufnimmt. Steht in 1 Thess. 5, 23. die ψυχή in der Mitte zwischen πνεῦμα und σῶμα, so erhellt, daß sie die Verbindung zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Sphären der menschlichen Natur vermittelt. Σάρξ im physischen Sinne bezeichnet zunächst den materiellen Stoff, aus welchem das σῶμα, die organisirte σάρξ besteht, im weiteren Sinne dagegen umfaßt es σῶμα und ψυχή zugleich und steht dem πνεῦμα gegenüber (2 Cor. 7, 1.). In diesem zuletzt bezeichneten Sinne begreift es also

alles in sich, was den Gegensatz gegen die höhere, gottverwandte Seite der menschlichen Natur bildet, bezeichnet also die irdische, vergängliche Seite des Menschen. Da aber mit dem Begriff des Irdischen, Vergänglichen der des Sündigen eng sich verbindet, so läßt sich der Begriff der σάρξ in dem ethischen Sinne aus dem physischen Begriff der σάρξ erklären. Nehmen wir noch hinzu, daß nach Paulus die Sünde auch in den gegenwärtigen physischen Organismus tief eingedrungen ist, so daß von ihm immerfort Reizungen zur Sünde ausgehen, so erklärt sich nach dem Gesagten, wie Paulus den Sitz der Sünde gerade als σάρξ bezeichnen konnte. Bezeichnet dies zunächst nur die Quelle der Sünde im Menschen, so konnte es dann auch weiter die Sünde überhaupt bezeichnen, so daß σαρκικός in diesem Sinne dann ganz gleichbedeutend mit sündig ist. — In dem wiedergeborenen Leben ist die ψυχή und das σῶμα ein reines und williges Organ des sie beseelenden πνεῦμα, dagegen hat im unerlöseten Zustande des Menschen die ψυχή die Herrschaft über das πνεῦμα erlangt, der unwiedergeborene Mensch ist, insofern sein ganzer Sinn in dieser irdischen Welt befangen ist, ἄνθρωπος ψυχικός (1 Cor. 2, 14.). Auch das πνεῦμα ist einer Verkehrung durch die Sünde fähig (2 Cor. 7, 1.), durch die Sünde ist in dem Menschen die Fähigkeit das Göttliche zu ergreifen, wenn auch nicht ganz vernichtet, so doch unterdrückt. Daraus erklärt es sich, daß Paulus an allen Stellen, in denen er von dem πνεῦμα als einem ursprünglichen Bestandtheil der menschlichen Natur redet, den Zustand des wiedergeborenen Lebens im Auge hat, insofern erst in ihm durch die innige Verbindung, welche das göttliche πνεῦμα mit dem menschlichen eingegangen ist, das πνεῦμα wieder zur Herrschaft über die ψυχή gelangt ist; spricht auch Paulus keineswegs jede Empfänglichkeit für das Göttliche dem unwiedergeborenen Leben ab, so bezeichnet er doch diese Empfänglichkeit für das Göttliche nicht mit dem Namen πνεῦμα, sondern durch νοῦς oder ὁ ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22 f.). Von dem πνεῦμα als einem ursprünglichen Bestandtheil der menschlichen Natur unterscheiden sie sich dadurch, daß dieses der Sünde selbst dienstbar werden kann (2 Cor. 7, 1.), während dagegen der ἔσω ἄνθρωπος alles bezeichnet, was im unwiedergeborenen Leben den Gegensatz zur Sünde bildet, so daß also die Sünde diesen ἔσω ἄνθρωπος zwar schwächen, nicht aber in denselben selbst eindringen und denselben verkehren kann. Schließt der ἔσω ἄνθρωπος alles, was im unwiedergeborenen Leben den Gegensatz zur Sünde im Menschen bildet in sich, so kann dieser Begriff auch mit dem Begriff der geistigen Seite des Menschen im Gegensatz zur sinnlichen nicht identificirt werden. Dies würde nur dann der Fall sein können, wenn nach Paulus der Begriff der σάρξ nur die Sünden sinnlicher Lust umfaßte, was aber nicht der Fall ist. Als den inneren Menschen aber bezeichnet Paulus den Rest des göttlichen Ebenbildes im Menschen, der durch die Sünde wohl unterdrückt, aber nicht völlig vernichtet werden konnte, insofern auf dem Standpunkt der sittlichen Entwicklung, welchen der Apostel Röm. 7, 22 ff. schildert, das Gute

in die innerste Sphäre des Menschen zurückgedrängt ist, während die Außenseite eines solchen Lebens von dem Bösen beherrscht wird. —

Bezeichnet nun Paulus nach dem ethischen Begriff der σάρξ die σάρξ als den Sitz der Sünde, so geschieht dies unmöglich in dem Sinne, als sei die Sünde in der gegenwärtigen Leiblichkeit des Menschen begründet. Ist auch die Sünde tief in den gegenwärtigen physischen Organismus des Menschen nach Paulus verflochten, so kann doch die Leiblichkeit des Menschen an sich nicht Sitz der Sünde sein, insofern Christus ja in derselben Leiblichkeit erschienen ist und auch der Leib des Menschen zu unvergänglicher Herrlichkeit bestimmt ist, insofern auch Paulus eine Richtung, welche die Leiblichkeit unterdrückt, auf's schärfste bekämpft. Nicht in der Leiblichkeit des Menschen an sich, sondern nur in der ungeregelten Herrschaft der sinnlichen Seite des Menschen über die geistige könnte jedenfalls die Sünde nach Paulus bestehen. Sollte nun hiermit bezeichnet sein, daß der Zwiespalt zwischen der sinnlichen und der geistigen Seite des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustand auf einer ursprünglichen Einrichtung Gottes beruhe, so wäre diese Ansicht in dieser Fassung jedenfalls eine unpaulinische und zwar schon deshalb, weil sie auf einem Begriff von der Sünde beruht der mit dem paulinischen in Widerspruch steht. Während Paulus dieselbe als positiven Widerspruch mit dem Gesetz, die ebensosehr mit Schuld als mit Strafbarkeit vor Gott verbunden ist, betrachtet, ist sie nach dieser Ansicht nur ein bloßer Mangel, eine Schwäche der geistigen Natur des Menschen. Nur eine solche Herrschaft der sinnlichen Seite des Menschen über die geistige könnte demnach unter σάρξ nach Paulus verstanden werden, welche dem Menschen als Schuld zugerechnet werden könnte und vor Gott strafbar wäre. Aber auch in diesem Sinne ist der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα nicht mit dem Gegensatz zwischen der sinnlichen und geistigen Seite des Menschen identisch. Wenn Paulus auch häufig unter σάρξ die Sünden, die aus der sinnlichen Lust entspringen, versteht, so ist doch der Begriff der σάρξ selbst bei ihm ein viel umfassenderer. Dies geht daraus mit Sicherheit hervor, daß nicht alle Sünden, welche aus der σάρξ nach Paulus entspringen, auf diesen Gegensatz sich zurückführen lassen, daß Paulus 1 Cor. 3, 3. mit: σαρκικὸν εἶναι identisch gebraucht: κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν, daß nicht bei allen Sünden, welche er aus der σάρξ ableitet (Gal. 5, 19 ff.), sich ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Sinnlichkeit des Menschen nachweisen läßt, daß der Gipfelpunkt des menschlichen Bösen im Antichrist gerade in der Selbstvergötterung besteht, daß die Sünde in ihrer höchsten Gestalt sich gerade bei Geistern findet, welche dieser irdischen Leiblichkeit entbehren, daß es auch eine σοφία σαρκική gibt, die mit dem bezeichneten Gegensatz nicht in unmittelbare Verbindung gebracht werden kann, daß Paulus Col. 2, 18. 23. gerade eine einseitig ascetische Richtung aus der σάρξ ableitet, und endlich daraus, daß er als die tiefste Wurzel des Bösen nicht sowohl die Herrschaft sinnlicher Lust, als das Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft, das Streben nach einer ἰδία δικαιοσύνη betrachtet.

Wenn Paulus allerdings seltener auf diese innerste Wurzel des Bösen zurückgeht, wenn er häufiger bei den Sünden der sinnlichen Lust stehen bleibt, so erklärt sich dies hinreichend daraus, daß in ihnen die Sünde vorzugsweise zur äußeren Erscheinung kommt, daß ferner auch in dem schon wiedergeborenen Leben die sinnliche Seite des Menschen noch oft mit einer gewissen Selbstständigkeit fortwirkt, daß endlich in den Ständen, unter welchen das Evangelium sich zuerst verbreitete, an die auch die Briefe des Paulus vorzugsweise gerichtet sind, die Sünde besonders in den Sünden sinnlicher Lust zur Erscheinung kam.

---

Der Tod der Sold der Sünde. Der Inbegriff alles Uebels, welches Gott in seiner heiligen sittlichen Weltordnung unzertrennlich mit der Sünde verknüpft hat, ist nach Paulus der Tod. Hatte Gott auch in der Zeit vor Christus seine Strafgerechtigkeit mannichfach beschränkt, so war doch als Sold der Sünde (Röm. 6, 23.) durch einen Rechtsspruch Gottes (1, 32.) der Tod überall da eingetreten, wo die Sünde hervorgetreten war. Weil der Begriff des Todes wie der des Lebens ein so umfassender bei Paulus ist, so konnte leicht der Schein entstehen, als ob überhaupt nur eine der verschiedenen Seiten dieses Begriffs den ganzen Begriff des Todes ausmache. Und so hat man denn bald nur den geistigen, bald nur den physischen Tod, bald auch nur den ewigen Tod als die unmittelbare Folge der Sünde betrachtet. Insofern alle diese verschiedenen Seiten wirklich Momente im Begriff des Todes sind, liegt jeder dieser Ansichten Wahrheit zu Grunde, während doch nur in der Vereinigung aller dieser verschiedenen Meinungen die volle Wahrheit liegt.

Das erste Moment im paulinischen Begriff des Todes ist das der geistigen Erstorbenheit, des geistigen Elendes, welches mit der Sünde unzertrennlich verbunden ist. Es liegt Stellen wie Röm. 6, 16. f.; 7, 10. f.; 8, 6.; 2 Cor. 2, 16.; 3, 6. f. zu Grunde. Nach dieser Seite bezeichnet der Tod den Zustand, in welchem die sittlichen Impulse im Menschen erloschen sind und an die Stelle der früheren sittlichen Lebensthätigkeit ein Zustand der Erstorbenheit des höheren Lebens getreten ist. Daß der Mensch selbst von dem Gefühl der Unseligkeit dieses Zustandes ergriffen ist, liegt nicht unmittelbar im Begriff des Todes. Derselbe findet sich nach Paulus ja auch in dem Zustand vor erwachtem sittlichen Bewußtsein, in welchem der Mensch das Unselige desselben noch nicht fühlt. Doch wird in irgend einem Maße wohl immer dieses Aufhören der sittlichen Lebensthätigkeit mit dem Gefühl einer inneren Unseligkeit verbunden sein. Tritt nun auch überall, wo die Sünde ist, eine solche Gebundenheit des höheren Lebens ein, so lassen sich doch in diesem Zustand selbst wieder verschiedene Stufen unterscheiden. Der Natur der Sache nach kommt dieses Erlöschen der höheren Impulse im Menschen erst allmählig zur Vollendung. Mit Ausnahme einzelner Fälle, in welchen das Böse schon im irdischen

Leben zu seiner Vollendung gelangt, wie beim Menschen der Sünde, dem Antichrist, muß nach Paulus in dem gegenwärtigen Leben die Möglichkeit einer sittlichen Erneuerung noch immer angenommen werden. Erst da wird sie unmöglich, wo die Richtung auf das Böse bis an's Ende des Lebens beharrlich festgehalten wird und eben damit zugleich die Empfänglichkeit für das Gute erloschen ist. Der dann eintretende Zustand ist der ewige Tod, auf welchen Paulus 2 Cor. 2, 16. in dem: εἰς θάνατον hinweist. In ihm kommt jene Erstorbenheit des höheren Lebens zu ihrer Vollendung. Diesen Zustand können wir als die zweite Seite im paulinischen Begriff des Todes betrachten. Unter θάνατος nach Paulus überall nur diesen Zustand zu verstehen, ist schon deshalb unmöglich, weil dieser Zustand der völligen Erstorbenheit der sittlichen Lebensthätigkeit nicht sogleich eintritt, sondern einen Zustand voraussetzt, in welchem dieses Aufhören der sittlichen Impulse erst begonnen hat; und daß er auch diesen letzteren bereits mit dem Namen des Todes bezeichnet, zeigen die vorhin angeführten Stellen.

Als die dritte Seite im paulinischen Begriff des Todes ist der physische Tod zu betrachten. Daß Paulus auch diese gewaltsame Scheidung von Seele und Leib, diese Zertrümmerung der leiblichen Seite des Lebens als unmittelbare Folge der Sünde betrachtet, kann schon aus der Beziehung der Stelle Röm. 5, 12. auf die Darstellung der Genesis hervorgehen, wie denn auch diese Auffassung des leiblichen Todes als der Folge der Sünde als eine unter den Juden zur Zeit des Paulus herrschende betrachtet werden kann. Sie kann in Stellen wie 1 Cor. 15, 21. 22. Röm. 8, 10. nicht bezweifelt werden. Nur unter dieser Voraussetzung auch konnte diese gewaltsame Scheidung dessen, was seiner Natur nach zusammengehört, von Paulus als ein Gegenstand des Grauens für das natürliche, menschliche Gefühl betrachtet werden (2 Cor. 5, 4.). Wenn nach 1 Cor. 15, 56. das Gefühl der Schuld es ist, welches diese gewaltsame Scheidung von Seele und Leib noch in besonderem Maße für den Menschen zu einem Gegenstand des Schreckens macht, so folgt daraus nicht, daß dieselbe nicht auch schon an sich die unmittelbare Folge der Sünde nach Paulus sei, daß nur die gegenwärtige Art dieses Todes als der Sold der Sünde betrachtet werden könne. Wäre dies wirklich die Ansicht des Paulus, so hätte er in Stellen wie Röm. 5, 12.; 1 Cor. 15, 21. 22. nicht ohne nähere Beschränkung den Tod als die Folge und den Sold der Sünde bezeichnen können.

Die zuletzt bezeichnete Ansicht glaubt in den paulinischen Briefen eine unmittelbare Bestätigung darin zu finden, daß nach 1 Cor. 15, 45 ff. es auch abgesehen von der Sünde für die leibliche Seite des Menschen einer völligen Umwandlung bedurft hätte, daß der Leib desselben seinen gegenwärtigen stofflichen Grundbestandtheilen nach nothwendig hätte vernichtet werden müssen. Indessen auch Paulus betrachtet ebensowenig als die Genesis den ersten Menschen als von Anfang an unsterblich geschaffen. Auch nach ihm liegt in der gegenwärtigen Beschaffenheit seines Leibes die Möglichkeit des Todes, aber

auch nur diese Möglichkeit. Den wirklichen Eintritt desselben betrachtet er ebenso wie die Genesis als die Folge der Sünde. Daß er zwischen einer positiven Verklärung, in welcher das Band zwischen Seele und Leib nicht gewaltsam zerrissen wird, und zwischen einer Zertrümmerung des leiblichen Lebens, wie sie im gegenwärtigen Tode stattfindet, wohl zu unterscheiden wußte, zeigen deutlich Stellen wie 2 Cor. 5, 4. Daß er die Nothwendigkeit des Todes nicht unbedingt behauptete, geht auch daraus hervor, daß der Uebergang der bei der Parusie Christi noch lebenden Gläubigen in ein höheres Leben nach 1 Cor. 15, 52. nicht durch den Tod hindurchgeht. Wir können hieraus schließen, daß nach der Auffassung des Paulus der erste Mensch, auch wenn er nicht gesündigt hätte, auf dem Wege einer positiven Verklärung des ewigen und unsterblichen Lebens theilhaftig geworden sein würde, worin einerseits liegt, daß es auch ganz abgesehen von der Sünde einer Verklärung des σῶμα ψυχικόν für ihn bedurfte, und andererseits, daß eine solche positive Verklärung von dem gegenwärtigen Tode wesentlich zu unterscheiden ist. —

Wie der Leib des Menschen in Folge der Sünde sterblich geworden ist, so ist auch von der Sünde des Menschen eine zerrüttende Wirkung in die äußere, sichtbare Natur ausgegangen. Den Zwiespalt, der im Innern des Menschen in Folge der Sünde eingetreten ist, spiegelt die Entzweiung ab, welche uns seit dem Fall des Menschen auch in der äußeren, uns umgebenden Natur entgegentritt (Röm. 8, 19 ff.). Für diese Auffassung der κτίσις in dem bezeichneten Abschnitt spricht, daß, abgesehen davon, daß κτίσις ohne weiteren Zusatz nicht die unerlösete Menschheit, den κόσμος bezeichnen kann, von Paulus doch gewiß nicht der ganzen unerlöseten Menschheit ohne alle Einschränkung, und zwar von Anfang der Schöpfung an eine Sehnsucht nach Erlösung zugeschrieben werden konnte, ebensowenig konnte der Apostel auch als das Ziel dieser Sehnsucht die Vollendung des Reiches Gottes, wie sie mit der Parusie Christi eintritt, bezeichnen. Auch hätte der Apostel unmöglich im Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre in den ersten Capiteln des Römerbriefes den Fall der unerlöseten Menschheit als einen unfreiwilligen und unverschuldeten (Vs. 20.) bezeichnen können, wie er auch die Erlösung der Heidenwelt als eine mit der Verklärung der Kinder Gottes zugleich eintretende (Vs. 21.) keineswegs darstellen konnte, ohne ausdrücklich die Bedingungen zu bezeichnen, an welche diese Theilnahme der Heiden an der Vollendung des Reiches Gottes geknüpft ist. Denn hätte der Apostel auch hier die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung so offen und klar vorgetragen und sie als etwas Bekanntes vorausgesetzt, so würde er doch immer, wie Neander *) mit Recht bemerkt, zuerst die Aneignung der Erlösung durch den Glauben als das für Alle gleich nothwendige Heilmittel haben erwähnen müssen. Wir haben

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 827. Anm.

aber auch um so weniger Veranlassung von der vorhin bezeichneten Auffassung dieses Abschnitts abzugehen, als diese Idee einer auch in die äußere Natur tief eingedrungenen Zerrüttung nicht dem Paulus ausschließlich eigen ist, sondern sich bereits im alten Testament findet. Ist auch nach der Lehre des Paulus und der Schrift überhaupt die Natur auch in ihrem gegenwärtigen Zustand für den empfänglichen Geist noch ein Spiegel der Herrlichkeit des Schöpfers, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß ihr gegenwärtiger Zustand nicht mehr der normale ist. Nach der sonstigen Lehre des Paulus über die Beschaffenheit des gegenwärtigen Leibes des Menschen und die Nothwendigkeit einer Verklärung desselben in ein *σῶμα πνευματικόν* auch abgesehen von der Sünde würde es nach ihm gewiß auch für die äußere sichtbare Natur ganz abgesehen von der Sünde einer Verklärung bedurft haben; daß jedoch vermöge des innigen dynamischen Zusammenhanges zwischen der Natur und dem Menschen der jetzige Zustand derselben genau mit der Sünde in der Menschheit zusammenhängt, insofern sich für den sündigen Menschen nur ein Zustand der Natur schickt, der ihm den eigenen Zwiespalt im Innern wiederspiegelt, ist allerdings die Lehre des Paulus in Röm. 8, 19 ff.

---

Der Ursprung der Sünde und des Todes. Während in der übrigen apostolischen Lehre die Sünde als eine factisch vorhandene Macht betrachtet wird, ohne daß der Ursprung derselben in der Menschheit bezeichnet würde, geht Paulus auf diesen Ursprung der Sünde und des Todes zurück und bezeichnet, wie Sünde und Tod in der Menschheit in ursächlichem Zusammenhang stehe mit der Sünde des Urmenschen und daß ebendaher, wie Schmid *) es bezeichnet, der erfahrungsmäßige Bestand der Sünde organisch zusammenhänge mit dem ganzen Nexus der Menschheit unter sich, wie sie von dem Urmenschen als eine organische Einheit abstamme. Wenn der Apostel 1 Cor. 15, 21 f., wo er diesen Zusammenhang nur mehr andeutet, als ausführlicher entwickelt, zunächst nur von dem Ursprung des Todes in der Menschheit handelt, ja auch in der Hauptstelle Röm. 5, 12 — 21. mehr vom Tode als von der Sünde redet, so gilt doch nach dem engen Zusammenhang, der nach Paulus zwischen Sünde und Tod stattfindet, das, was er vom Tode sagt, auch von der Sünde; daß er aber diese letztere nicht so sehr, als den ersteren hervorhebt, davon liegt der Grund nach Schmid darin, daß augenscheinlicher nachgewiesen werden konnte, daß vom Urmenschen der Tod aller Menschen, als daß die Sünde Aller von ihm ausgegangen sei.

Aus der ganzen Tendenz des Abschnitts Röm. 5, 12 ff. vergl. mit 1 Cor. 15, 21. folgt, daß die allgemeine Herrschaft des Todes

*) A. a. O. Thl. 2. S. 256.

in der Menschheit als Folge der Sünde des ersten Menschen von Paulus betrachtet wird. Wie es sich auch mit den in ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον bezeichneten freien Verschuldungen der einzelnen Menschen verhalten mag, sie können nach der ganzen Tendenz dieses Abschnitts nicht als die nächste und erste Ursache des Todes in der Menschheit von Paulus betrachtet sein. Jedenfalls nur eine Ursache sekundärer, nicht primärer Art kann hierin liegen. Es würde ja auch sonst der Apostel sich in einen offenbaren Widerspruch mit der Erfahrung verwickelt haben, nach welcher der Tod in unzähligen Fällen auch da eintritt, wo von eigenen freien Verschuldungen des Menschen, die immer das Erwachen des sittlichen Bewußtseins bereits voraussetzen, noch nicht die Rede sein kann. Und zwar wird Röm. 5, 12. die Sünde in ihrem ganzen Umfang, weder bloß die Thatsünde, noch auch bloß der angeborene böse Hang in ursächlichem Zusammenhang mit der Sünde des ersten Menschen aufgefaßt. Daß namentlich auch der sündige habitus, welcher allen einzelnen Sünden zu Grunde liegt, mit der Sünde des ersten Menschen in engstem Zusammenhang steht, geht daraus hervor, daß Röm. 7, 7 ff. schon dieser böse Hang von Paulus als ἁμαρτία bezeichnet wird.

Was den Ursprung der Sünde und des Todes in der Menschheit betrifft, so stellt sich der Apostel an den Anfang der Geschichte und findet in demselben keine Sünde und keinen Tod *). Allerdings geht er nur selten auf diesen Urzustand der Menschheit zurück, insofern er vorherrschend nur diejenigen Thatsachen hervorhebt, welche in der eigenen sittlichen Erfahrung des Menschen ihre Bestätigung finden. Daß er aber am Anfang der Geschichte der Menschheit noch keine Sünde und keinen Tod fand, geht schon aus den ersten Capiteln des Römerbriefes hervor, insofern nach ihnen der gegenwärtige sittliche Zustand der Heiden einen Zustand zu seiner Voraussetzung hat, in welchem, wie Schmid mit Recht bemerkt, eine normale Entwicklung des ursprünglichen Gottesbewußtseins an sich möglich gewesen wäre. Daß hiermit auch 1 Cor. 15, 45 ff. nicht in wirklichem Widerspruch steht, erhellt leicht. Wird hier auch der erste Mensch im Unterschied von dem zweiten als ψυχὴ ζῶσα bezeichnet, so ist doch hierin der Begriff der Sünde keineswegs eingeschlossen. Besteht auch zwischen der ψυχὴ ζῶσα und dem πνεῦμα ζωοποιοῦν ein Unterschied, und wird durch diese Stelle allerdings ausgeschlossen, daß der erste in einem Zustand vollkommener Heiligkeit und Unsterblichkeit von Gott erschaffen sei, so ist doch durch sie nicht ausgeschlossen, daß er eines sündlosen Lebens fähig gewesen wäre. Aber schon durch den ersten Menschen trat die Sünde und mit ihr der Tod in die Menschheit ein, in welcher sie vorher noch nicht gewesen war (εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον Röm. 5, 12.), und verbreitete sich von diesem einen Punkte aus über die ganze Menschheit, so daß sie in successiver Entwicklung auch alle einzelnen Menschen erreichte (εἰς πάντας διῆλθεν).

---

*) Schmid a. a. O. Thl. 2. S. 258.

„In die Menſchheit als Ganzes war Sünde und Tod durch den Einen hereingekommen, aber darum waren beide doch noch nicht zu allen einzelnen Gliedern der Menſchheit hindurchgedrungen. Das Letztere iſt Sache der ſucceſſiven Entwicklung *).“ Dem Apoſtel theilt ſich die Geſchichte in zwei Abſchnitte, die darin einander gleich ſind, daß ſich in ihnen nur das Princip weiter entwickelt, welches am Anfang derſelben bereits in ſeiner vollen Stärke zur Erſcheinung gekommen iſt. Vor Chriſtus die Herrſchaft des ungöttlichen Princips, welches eine immer größere Entfremdung der Menſchheit von Gott und damit immer größeres Verderben zur Folge hatte, nach ihm und durch ihn die Herrſchaft des göttlichen Lebens. Alles nun, was zwiſchen Adam und Chriſtus liegt, ſo namentlich das *Geſetz*, kann den Gang der Geſchichte nicht weſentlich ändern und hat deshalb nur eine untergeordnete Bedeutung.

Steht hiernach die Sünde aller einzelnen Menſchen und aller Geſchlechter in urſächlichem Zuſammenhang mit der Sünde des erſten Menſchen, ſo wird doch nicht ausdrücklich von Paulus beſtimmt, welcher Art dieſer Zuſammenhang iſt und wie dieſe Verbreitung ſtattgefunden hat. Da Adam das natürliche Haupt, Chriſtus dagegen das geiſtige Haupt der Menſchheit iſt, ſo iſt ſchon von vornherein anzunehmen, daß ein Zuſammenhang anderer Art die Menſchheit mit dem *erſten Menſchen*, als mit *Chriſtus* verbindet. Beſtände nun die Sünde nach Paulus nur in einzelnen Thatſünden, ſo ließe ſich annehmen, daß dieſelbe ſich nicht gerade auf dem Wege der natürlichen Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts von Adam aus über die ganze Menſchheit verbreitet habe. Da nun aber die Sünde nach Paulus vor allem in einem ſündigen habitus beſteht und ſich ſchon vor dem Erwachen des ſittlichen Bewußtſeins im Menſchen findet, ſo kann ſie nicht durch das bloße böſe Beiſpiel, ſondern ſie muß auf dem Wege der natürlichen Verbreitung des menſchlichen Geſchlechts ſich fortpflanzen.

Wird nun die Sünde des erſten Menſchen allen übrigen nach Paulus als *Schuld* von Gott angerechnet? Dies würde der Fall ſein, wenn alle Menſchen bereits an der Sünde des erſten Menſchen Theil genommen hätten. Allein die grammatiſche Unmöglichkeit der Auffaſſung der Worte: *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*, auf der dieſe Anſicht beruht, folgt daraus, daß, wenn es auch möglich wäre das *ἐφ᾽ ᾧ* für in quo zu nehmen, es doch immer nur auf das nächſtliegende Subjekt *θάνατος*, nicht aber auf das fern liegende *ἑνὸς ἀνθρώπου* bezogen werden könnte. Dazu kommt, daß nach Vs. 13. die Zurechnung der Sünde vor dem moſaiſchen Geſetz jedenfalls ſehr beſchränkt gedacht werden muß. Sie würde geradezu völlig aufgehoben werden, wenn die Worte Vs. 13: *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* nicht in ihrer Anwendung auf die *Heiden*, denen nach den erſten Capiteln des Römerbriefes allerdings die Sünde zugerechnet werden muß, beſchränkt werden müßten. Muß nun aber ſchon in Bezug auf die aktuellen

---

*) *Schmid* a. a. O. Thl. 2 S. 259.

Sünden der Heiden nach dieser Stelle die Zurechnung der Sünde beschränkt gedacht werden, weil sie nicht im Besitz des positiven mosaischen Gesetzes waren, so kann nach ihr jedenfalls von einer Zurechnung der habituellen Sünde, die der Mensch von Adam her in sich findet, als Schuld nicht die Rede sein.

Wie wir früher bemerkten, steht mit der ganzen Tendenz des Abschnitts Röm. 5, 12 ff. die Annahme in Widerspruch, nach welcher die Sünde Adams nur insofern als die Ursache des Todes aller Menschen betrachtet werden kann, als alle Menschen durch ihre eigenen freien Verschuldungen denselben verdient hatten (ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον). Eben so sehr aber widerstreitet den Worten des Apostels die Ansicht, nach welcher die Sünde des ersten Menschen als die einzige Ursache des Todes aller Menschen betrachtet wird. Von der Annahme aus, daß durch die Hinzufügung der Thatsünden der Einzelnen als einer sekundären Ursache des Todes aller Menschen der Hauptgedanke dieser Stelle nur geschwächt werden würde, und daß sich die causale Fassung des ἐφ᾽ ᾧ sprachlich kaum rechtfertigen lasse, hat Schmid *) die Stelle so aufgefaßt, daß der Tod nach Paulus durch die ganze Menschheit so durchdrungen sei, wie er hereingekommen war, nemlich mittelst der Sünde. Die Thatsünde der Einzelnen werde damit als eine Folge desselben Herganges bezeichnet, in welchem der Tod sich durch Adams Sünde über die Menschheit verbreitet habe. Indessen läßt sich nicht einsehen, wie nach dieser Auffassung die Verbreitung des Todes von Adam her auf die ganze übrige Menschheit auf die einzelnen Sünden irgendwie bestimmend könnte eingewirkt haben. Gibt nun auch die Beziehung des ἐφ᾽ ᾧ auf θάνατος keinen befriedigenden Sinn, so werden wir mit Neander **) nach Paulus als die erste, ursprüngliche Causalität des Todes aller Menschen die Sünde Adams, als die sekundäre Ursache das Sündigen der einzelnen Menschen (ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον) bezeichnen. Insofern jeder Mensch die Macht des sündigen Hanges durch die Einwilligung seines Willens verstärkt hat, können auch alle einzelnen sich den Tod als Strafe ihrer eigenen Verschuldungen anrechnen. Hiernach findet der Tod seinen Anschließungspunkt darin, daß Alle gesündigt haben. Und daß diese Auffassung der ursprünglichen Bedeutung von ἐφ᾽ ᾧ, nach welcher sie etwas Bedingendes, Begleitendes, den Anschließungspunkt für etwas bezeichnet, die dann in die Bezeichnung eines gewissen Causalverhältnisses übergeht, ganz entspricht, hat Neander mit Recht bemerkt. —

Nur in die Menschheit aber trat nach Paulus die Sünde mit der Sünde des ersten Menschen ein. In dem Universum überhaupt war dieselbe bereits vorhanden, und zwar besteht auch zwischen der Sünde in der Menschheit und dem über die Menschheit hinausliegenden Gebiet des Bösen ein enger Zusam-

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 261 f.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 672 Anm.

menhang; daß der Apostel in dem ersten Theil des Römerbriefes nicht ausdrücklich diesen Zusammenhang hervorhebt, liegt darin begründet, daß er nur solche Thatsachen hier hervorheben wollte, welche in der eigenen inneren Erfahrung jedes Einzelnen begründet sind. Dagegen weist der Apostel sonst häufig auf diesen Zusammenhang des sündlichen Gesammtlebens der Menschheit mit der Sünde einer bösen Geisterwelt hin. Geschieht dies noch häufiger und bestimmter im Colosserbriefe als in den früheren Briefen, so erklärt sich dies aus der Veranlassung dieses Briefes. Die Ideë selbst, daß ein Reich des überirdischen Bösen mit seinen Wirkungen in diese irdische Welt hineinragt, ist eine allen paulinischen Briefen gemeinsame. Paulus bezeichnet mit einem aus der jüdischen Theologie entlehnten Ausdruck den Complex aller endlichen Beziehungen, sofern sie nicht von der Beziehung zu Gott durchdrungen sind, als *αἰὼν οὗτος*, wobei nur dies zweifelhaft sein kann, ob die Periode dieses *αἰὼν οὗτος* bis zur Parusie Christi oder nur bis zur Erscheinung Christi reicht. Da sich für beides Stellen aus den paulinischen Briefen beibringen lassen, so können diese verschiedenen Ansichten leicht dahin vereinigt werden, daß allerdings principiell die Periode des *αἰὼν οὗτος* mit der Erscheinung Christi ihr Ende erreicht hat, daß dagegen aber erst mit der Wiederkunft Christi der *αἰὼν μέλλων* zu seiner Vollendung gelangt. Der *αἰὼν οὗτος* aber ist wieder von einem Reiche des überirdischen Bösen abhängig und da dieses mannichfach in sich gegliederte und auch zerspaltene Reich sich wieder in einem e i n z e l n e n b ö s e n G e i s t zu einer Einheit zusammenfaßt, von welchem dasselbe ursprünglich ausgegangen ist, der auch den Kampf des Reiches der Finsterniß gegen das Reich des Lichtes bis zur völligen Besiegung des ersteren leitet, so ist der *αἰὼν οὗτος* wieder noch in besonderem Maße abhängig von jenem höheren Geiste, der der Böse *κατ᾽ ἐξοχὴν* ist. Die Periode der Geschichte der Menschheit von Adam bis Christus ist die Zeit der ungebrochenen und sich immer mehr befestigenden Herrschaft dieses Geistes, dagegen ist die Periode von der Erscheinung Christi bis zur Wiederkunft desselben die Zeit der immer weiter fortgehenden Ueberwindung dieses bösen Geisterreiches. Wenn an manchen Stellen diese Ueberwindung als eine bereits durch den Tod Christi geschehene bezeichnet wird (Col. 2, 15.), an anderen dagegen erst von der Wiederkunft Christi erwartet wird (1 Cor. 15, 24.), so ist dies ebensowenig ein wirklicher Widerspruch, als wenn der *αἰὼν οὗτος* bald mit der Erscheinung Christi, bald auch erst mit der Wiederkunft desselben zu seinem Ende gelangend gedacht ist. Bezeichnet der Apostel dieses Reich der Finsterniß bald als ein R e i c h d e r L u f t (Eph. 2, 2.), bald dagegen wieder als ein R e i c h i m H i m m e l (6, 12.), so sieht man, wie wenig buchstäblich solche Bezeichnungen genommen werden dürfen. Die erstere soll nur ausdrücken, daß das Wesen dieser Geister weder als ein materiell irdisches, noch auch als ein himmlisches gedacht werden kann. Da sie sonst mit der Bezeichnung des Himmels als des Wohnsitzes dieser bösen Geister sich nicht vereinigen ließe, kann man sie nicht im buchstäblichen Sinne auffassen.

---

Das Gesetz und die Sünde. Daß der Apostel, wenn er die Unfähigkeit des Gesetzes zur Erzeugung eines neuen Lebens in der Menschheit behauptet, unter Gesetz zunächst nur das positive mosaische Gesetz, aber auch dieses seinem ganzen Umfange nach versteht, läßt sich leicht erweisen, das erstere, weil es hier der Apostel offenbar mit einem historisch gegebenen Begriff zu thun hatte, das zweite, weil eine scharfe Scheidung zwischen dem rituellen und dem ethischen Theil des Gesetzes völlig unhaltbar ist. Daraus, daß Paulus an manchen Stellen vorwiegend oder auch ausschließlich den rituellen Theil des Gesetzes, an anderen den ethischen im Auge hat, folgt nicht, daß er nur dem rituellen Theil die vor Gott rechtfertigende Kraft abspricht. Würde Paulus nur dem rituellen Theil die rechtfertigende Kraft abgesprochen haben, so würde nach ihm der Mensch nur durch die Gesinnung, durch sein ernstes Streben nach Erfüllung des Gesetzes gerechtfertigt werden können. Da indessen die Erfüllung des Gesetzes von Seiten des Menschen im Zustand der Sünde eine vor Gott ungenügende ist, so würde sich nicht einsehen lassen, wie Paulus dem bloßen Streben nach wirklicher Erfüllung des Gesetzes eine solche den Menschen rechtfertigende Kraft zuschreiben konnte. Dazu kommt, daß die scharfe Scheidung zwischen dem rituellen und ethischen Theil des Gesetzes, wie sie dieser Ansicht zu Grunde liegt, im alten Testament selbst nicht begründet ist. Erst von der gleichmäßigen Erfüllung beider Theile wird hier die Rechtfertigung des Menschen vor Gott abhängig gemacht. Aber auch in der jüdischen Theologie fand eine solche scharfe Scheidung nicht statt. Wenn die judaistisch gesinnten Gegner des Paulus die Nothwendigkeit der Beobachtung des rituellen Theils des Gesetzes zur Rechtfertigung behaupteten, so lag die Voraussetzung hierbei zu Grunde, daß das ganze Gesetz das einzige Rechtfertigungsmittel des Menschen vor Gott sei. Aber auch Paulus hat gerade in den ersten Capiteln des Römerbriefes vorwiegend den ethischen Theil desselben im Auge. Weil er das Gesetz seinem ganzen Umfange nach für ungenügend zur Bewirkung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott hält, so ist auch nach ihm nicht bloß seinem rituellen, sondern auch seinem ethischen Theil nach das Gesetz durch Christus aufgehoben.

Wenngleich nun aber Paulus zunächst immer nur das positive mosaische Gesetz im Auge hat, so gestattet doch der bezeichnete Hauptsatz seiner Lehre noch eine weitere Anwendung. Er läßt sich auch auf das Sittengesetz anwenden, wie es in der Brust jedes Menschen geschrieben steht. Auch wenn man die Beschneidung und die jüdischen Gebräuche nur als Hülle dieses ewigen Sittengesetzes betrachtet, auch dann noch läßt sich nach Paulus behaupten, daß durch dieses Gesetz die Rechtfertigung des Menschen vor Gott nicht erlangt werden kann. Zu einer solchen weiteren Anwendung berechtigt uns Paulus selbst, wenn er dem mosaischen Gesetze den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις (Röm. 2, 15.) zur Seite stellt. Allerdings führt Paulus den mosaischen νόμος stets auf eine positive göttliche Offenbarung zurück. Bei aller Schärfe seiner Polemik gegen das Gesetz

stellt er doch nirgends den wesentlichen objectiven Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum in Abrede, wozu auch dieses Gesetz nach Röm. 9, 4. gehört. Stellt aber Paulus dem mosaischen Gesetz das ewige Sittengesetz, wie es in der Brust jedes Menschen geschrieben steht, zur Seite, so kann es nicht einen wesentlich von diesem letzteren verschiedenen Inhalt haben. Der unterscheidende Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum kann in dieser Beziehung nur darin bestehen, daß, während die Heiden in dem *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* eine Erkenntniß des göttlichen Willens nur nach seinen Grundgesetzen besaßen, die Juden dagegen die *μόρφωσις* der *γνώσις* hatten (Röm. 2, 20.), eine bis in's Einzelne eingehende fest bestimmte Darstellung des göttlichen Willens, die in bestimmten Buchstaben fixirt und eben damit den Trübungen durch die Sünde enthoben war. Weil aber der Mensch im Zustand der Sünde eine solche klare Erkenntniß des göttlichen Willens nicht aus sich erzeugen konnte, mußte dieses Gesetz von Paulus auf eine positive göttliche Offenbarung zurückgeführt werden. Da das ewige Sittengesetz durch die Sünde verdunkelt ist, mußte Paulus, ohne damit zu leugnen, daß der wesentliche Inhalt des Gesetzes bereits in dem *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* enthalten war, die Gesetzgebung als einen hohen objectiven Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum betrachten.

Wenn Paulus nun den Werken des Gesetzes die vor Gott rechtfertigende Kraft abspricht, so liegt darin nicht, daß er nur die einzelnen Handlungen des Menschen im Gegensatz zur Gesinnung desselben für unfähig hielt, die Rechtfertigung zu bewirken, sondern nur deshalb legt er gerade auf die Handlungen des Menschen ein so besonderes Gewicht, weil auf dem gesetzlichen Standpunkt das sittliche Leben in einzelne Werke zerfällt, ohne daß das ganze Leben organisch aus einer Wurzel hervorwächst. Wären nun unter Werken des Gesetzes Werke, wie sie das Gesetz gebietet, zu verstehen, so würde in dem Hauptsatz der paulinischen Lehre liegen, daß das Gesetz nicht die höchsten Forderungen an den Menschen stellt. Der eigenthümliche Vorzug des neuen Bundes vor dem alten würde dann in einer tieferen Sittenlehre bestehen. Das Evangelium wäre ein neues Gesetz nach Paulus. Allein nicht in der Aufstellung eines neuen Gesetzes, sondern vielmehr darin, daß der Mensch durch das Evangelium wirklich die Kraft empfängt, das Gesetz seinem ganzen Umfange nach erfüllen zu können, liegt nach Paulus der unterscheidende Vorzug des evangelischen Standpunktes vor dem gesetzlichen. Und nicht sowohl als die Vollendung des mosaischen Gesetzes betrachtet er das neue Heil als vielmehr als Aufhebung des Gesetzes. Daß aber das Gesetz nicht deshalb zur Erzeugung eines neuen göttlichen Lebens unfähig ist, weil es nicht die höchsten, sittlichen Anforderungen an den Menschen stellt, haben wir schon früher gesehen. Eben deshalb weil das Gesetz bereits die höchsten sittlichen Forderungen nach Paulus enthält, kann die Polemik desselben gegen das Gesetz nicht darin ihren Grund haben, weil Werke, wie sie das Gesetz gebietet, den Menschen nicht zu rechtfertigen vermögen. Unter Werken des Gesetzes werden

wir vielmehr Werke verstehen, wie sie das Gesetz unter Voraussetzung der Sünde im Menschen hervorzubringen vermag. Es ist hiermit die Gesammtheit dessen bezeichnet, was der Mensch auf dem äußerlich gesetzlichen Standpunkt durch Vermittlung des Gesetzes hervorzubringen vermag. Nicht jede Kraft zur Erzeugung von Werken spricht der Apostel dem Gesetz ab, sondern vielmehr nur die Kraft Werke hervorzubringen, welche den Menschen zu rechtfertigen vermögen.

Worin liegt es nun begründet, daß das Gesetz die Rechtfertigung des Menschen vor Gott nicht zu bewirken vermag? Der letzte Grund dieser Erscheinung liegt darin, daß die Sünde mit der Macht einer tiefgewurzelten bösen Neigung im Menschen wirkt. Bestände sie nur in einzelnen sündigen Handlungen, so wäre es nicht unmöglich, daß der Mensch durch das Gesetz die Sünde mit Erfolg bekämpfen und so allmählig sie in sich überwinden könnte. Da nun aber die Sünde mit der Macht eines tiefgewurzelten bösen Hanges im Menschen wirkt, so kann von dem Gesetz nur eine Reaktion gegen die Sünde, nicht aber eine wirkliche Ueberwindung derselben ausgehen (Röm. 7, 7 ff.). Der Apostel unterscheidet hier zwei Stufen der sittlichen Entwicklung des unwiedergeborenen Lebens. Wir sagen des unwiedergeborenen Lebens, denn finden sich auch in dem bereits wiedergeborenen Leben ähnliche Kämpfe, und konnte dies die Meinung veranlassen, als rede der Apostel von diesem letzteren, so ist doch nach seiner sonstigen Lehre im wiedergeborenen Leben sowohl dieser Kampf selbst anderer Art, als auch der Erfolg desselben ein von dem hier bezeichneten wesentlich verschiedener. Diesen beiden von Paulus unterschiedenen Zuständen ist dies gemeinsam, daß der Mensch unter der Herrschaft der Sünde steht, und nur darin unterscheiden sie sich von einander, daß, während in dem ersten die Knechtschaft der Sünde eine unbewußte war, in dem zweiten die unbewußte Knechtschaft eine bewußte geworden ist. Der erste jener beiden Zustände ist der Zustand einer relativen Unschuld, in welcher der Mensch, weil das Bewußtsein einer höheren sittlichen Norm ihm noch nicht aufgegangen ist, der Macht der in ihm noch schlummernden bösen Neigung sich noch nicht klar bewußt geworden ist. Aber eben weil dieser böse Hang schon in ihm vorhanden ist, kann dieser Zustand nicht als ein Zustand sittlicher Reinheit aufgefaßt werden. Ebenso wenig darf aber auch der zweite der hier geschilderten Zustände als der völliger Unempfänglichkeit für die göttlichen Mahnungen betrachtet werden. Dieser letztere tritt erst ein, wenn das Gefühl des Zwiespaltes, der durch das Gesetz im Menschen hervorgerufen ist, nicht zur Aneignung der Erlösung treibt. Vielmehr ist es der Zustand, in welchem nach dem Aufhören des sicheren Sündendienstes das Bewußtsein einer höheren sittlichen Norm in dem Menschen aufgegangen ist, er sich auch lebhaft von den Idealen des sittlichen Lebens, wie sie das Gesetz enthält, angezogen fühlt, in welchem sich der Mensch der Macht der in ihm vorhandenen bösen Neigung bewußt wird, jedoch es nur bis dahin zu bringen vermag, daß er die Sünde als eine seinem bes-

seren Ich fremde Macht empfindet, ohne in dem Gesetz die Kraft zu finden, um die der Erfüllung des göttlichen Willens immerfort in ihm widerstrebende böse Neigung auch besiegen zu können. Liegt hiernach der Grund für die Unfähigkeit des Gesetzes zur Erzeugung eines neuen Lebens zunächst in der Macht der Sünde, so liegt doch, insofern das Gesetz nur den göttlichen Willen dem Menschen vorhalten, von ihm aber als einem bloß von außen her gebietenden Buchstaben nicht die Kraft zur Erfüllung desselben ausgehen kann, auch im Gesetz selbst der Grund dieser Unfähigkeit. Die Macht aber dieses das ganze innere und äußere Leben beherrschenden bösen Hanges ist eine so große, daß das bloße Gebot als solches nur dazu dienen muß, ihn zu verstärken. Indem ihm nemlich der von außen her gebietende Buchstabe des Gesetzes entgegentritt, wird er gereizt, auch in einzelnen sündlichen Handlungen hervorzubrechen, eben weil sie im Gesetz verboten sind. Und so kann es der Mensch nur bis dahin bringen, daß er diesen bösen Hang als eine seinem innersten Wesen fremdartige Macht empfindet. Da jedoch das Gesetz denselben Hang zu einzelnen Uebertretungen immerfort reizt, steht das wirkliche Resultat immer in Widerspruch mit dem, was der Mensch auf diesem Standpunkt der sittlichen Entwicklung im Innersten erstrebt (7, 19.). —

Kann hiernach niemals von dem Gesetz als solchem eine wirkliche Erneuerung des ganzen inneren Lebens des Menschen ausgehen, so entsteht die Frage nach dem Zweck, zu welchem das Gesetz von Gott gegeben ist. Dieser Zweck fällt mit dem, was durch das Gesetz in dem gegenwärtigen sündigen Zustand des Menschen gewirkt wird, zusammen. Wäre das Gesetz von Gott zu dem Zweck gegeben, die Rechtfertigung des Menschen zu bewirken, so würde dieser Zweck an denen, welche für diese Wirksamkeit des Gesetzes empfänglich sind, auch wirklich in Erfüllung gehen. Da nun aber von ihm nur eine Beschränkung der Sünde, nicht eine wirkliche Ueberwindung derselben ausgeht, kann es von Gott überhaupt nicht zu diesem letzteren Zweck gegeben sein.

Der nächste Zweck desselben ist vielmehr die Bewirkung einer tieferen Erkenntniß der Sünde (Röm. 3, 20.). Insofern Erkenntniß der Sünde bis auf einen gewissen Grad auch dem Heidenthum nicht ganz abzusprechen ist, ist es die tiefer eindringende Erkenntniß derselben und ihrer Macht, die ἐπίγνωσις (Röm. 3, 20.), welche das Gesetz wirkt, und welche als einer der objectiven Vorzüge des Judenthums vor dem Heidenthum betrachtet werden muß. Indem das Gesetz dem Menschen mit dem Verbot der bösen Lust gegenüber tritt, wird er erst inne, daß in seinem Inneren eine solche dem Gesetz widerstrebende böse Neigung wirklich vorhanden ist (Röm. 7, 7.). Sodann erscheint ihm nun auch Vieles, was er vorher als sittlich gleichgültig zu betrachten geneigt war, als Sünde, und das Gesetz lehrt ihn auch die Sünde als einen positiven Widerspruch gegen den göttlichen Willen erkennen, während sie ihm früher nur als Mangel und Schwäche erschienen war. Zwar wird diese Erkenntniß der Sünde dann wieder noch eine tiefere, wenn der Mensch inne geworden

ist, daß durch das Gesetz die Macht der Sünde nur gesteigert wird. Erst dann wird er sich bewußt, daß er nicht durch eigene sittliche Anstrengungen den in ihm durch das Gesetz hervorgerufenen Zwiespalt zu überwinden vermag, und dies gehört ja vor allem zu einer tieferen Erkenntniß der Sünde, deshalb aber bleibt immer der nächste Zweck, zu welchem das Gesetz gegeben ist, die Bewirkung einer solchen Erkenntniß der Sünde. Als der zweite Zweck, zu welchem das Gesetz von Gott gegeben ist, wird von Paulus die Mehrung der einzelnen Uebertretungen des Gesetzes betrachtet (Röm. 5, 20.). Allerdings kann das Gesetz nicht unmittelbar die Sünde aus sich erzeugen, insofern von dem seiner Natur nach Guten nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar das Böse ausgehen kann (Röm. 7, 13.). Das Gesetz findet ja einen tief eingewurzelten bösen Hang in dem Menschen bereits vor. Indem es aber die höchsten Ideale des sittlichen Lebens aufstellt, fühlt sich zwar der innere Mensch, jener Rest des göttlichen Ebenbildes im Menschen lebendig davon ergriffen, aber, indem die im Menschen vorhandene böse Neigung gerade durch das Verbot zu einzelnen Uebertretungen gereizt wird, ist der wirkliche Erfolg gerade der entgegengesetzte, und diesen Erfolg betrachtet Paulus nach der teleologischen Betrachtungsweise der Schrift als den Zweck, zu welchem das Gesetz von Gott gegeben ist. Er geht hierbei von der Ansicht aus, daß eine wirkliche Heilung der Sünde nicht erfolgen kann, wenn nicht vorher dieselbe auch in einzelnen Uebertretungen zur äußeren Erscheinung gekommen ist. So lange die böse Neigung nur das innere Leben beherrscht, kann der Schein entstehen, als ob das Leben des Menschen, weil es von wirklichen, auffallenden Uebertretungen des Gesetzes noch frei ist, nicht wirklich auf's tiefste von der Sünde durchdrungen sei. Indem nur so ein tiefes Bedürfniß nach Befreiung von der Sünde im Menschen erwachen kann, darf das Gesetz diese Entwicklung nicht hemmen.

Der dritte Zweck, zu welchem das Gesetz gegeben ist, scheint mit dem so eben bezeichneten in bestimmtem Widerspruch zu stehen. Während nach dem zuletzt bezeichneten das Gesetz eine Mehrung der Sünde bewirken soll, würde es auf der anderen Seite zugleich wieder eine Reaktion gegen die Sünde bilden sollen. Zwar scheint an der Stelle, in welcher eine solche die Sünde beschränkende Wirkung vom Gesetz ausgesagt ist (Gal. 3, 19.), diese Auffassung der Gebrauch der Präposition *χάριν* in den Worten: *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* nicht besonders zu begünstigen, indessen wird sie doch durch den Zusammenhang der Stelle viel näher gelegt, als die entgegengesetzte, nach welcher hier gerade von der die Sünde mehrenden Wirkung des Gesetzes wieder die Rede wäre. Wenn das Gesetz Vs 24. als ein *παιδαγωγός* bezeichnet, wenn der Zustand unter dem Gesetz als der Zustand der Knechtschaft geschildert wird, wenn von einer äußeren Bewachung des Menschen durch das Gesetz die Rede ist (Vs. 23.), so geht daraus hervor, daß Paulus in diesem Abschnitt einen Zustand schildern will, in welchem der Mensch durch das Gesetz an einem falschen Gebrauch seiner Freiheit verhindert wird.

Dadurch, daß das Gesetz als ein strenger παιδαγωγός den Menschen durch die vorgehaltenen göttlichen Strafen schreckt, verhindert es ihn wenigstens, seine Freiheit zu mißbrauchen. Nicht zur wirklichen Ueberwindung der Sünde, sondern nur zur Minderung der einzelnen sündigen Handlungen, welche es bereits vorfindet (τῶν παραβάσεων) und die es als bewußte Uebertretungen einer höheren göttlichen Norm, als παραβάσεις den Menschen erkennen lehrt, ist es von Gott gegeben. Da vom Gesetz wirklich, wie die Erfahrung zeigt, eine solche die Auswüchse der Sünde beschränkende Wirkung ausgeht, so ist es schon an sich wahrscheinlich, daß Paulus auch diese Wirkung des Gesetzes als einen der Zwecke, zu welchen dasselbe von Gott gegeben sei, bezeichnet haben wird. Würde vom Gesetz nur eine Mehrung der einzelnen Uebertretungen ausgegangen sein, so würde auch im Judenthum die Sünde alle Gebiete des menschlichen Lebens in einer ähnlichen Weise wie im Heidenthum ergriffen und zerstört haben. Damit dies nicht geschehen könne, mußte vom Gesetz zugleich auch wieder eine Gegenwirkung gegen die Sünde ausgehen. Würde dagegen das Gesetz die Sünde nur beschränkt, nicht aber zugleich auch wieder den krankhaften Entwicklungsproceß beschleunigt haben, so hätte es als ein wirkliches Rechtfertigungsmittel dem Menschen erscheinen, der Mensch hätte sich der Hoffnung hingeben können, die durch das Gesetz hervorgerufene Sünde allmählig auch wieder überwinden zu können. Daher mußte das Gesetz, indem es die Sünde trieb, auch in einzelnen sündigen Uebertretungen hervorzubrechen und so ihr inneres Wesen zu offenbaren, die gefährliche sittliche Selbsttäuschung, die sich leicht im Menschen bilden konnte, auch immer wieder selbst zerstören. Es geht hieraus hervor, daß die beiden zuletzt bezeichneten Zwecke sich nicht wirklich einander widersprechen, daß man deshalb wegen dieses nur scheinbaren Widerspruchs auch nicht nöthig hat, die Stelle Gal. 3, 19. ähnlich wie Röm. 5, 20. zu erklären.

Daß das Gesetz aber nicht gegeben sei, um die Sünde in der Menschheit wirklich zu überwinden, konnte nach Paulus nicht sogleich bei der Gesetzgebung ausdrücklich ausgesprochen werden. Erst auf dem Wege eines ernsten Strebens nach wirklicher Erfüllung des Gesetzes sollte der Mensch der Unzulänglichkeit desselben zur Erzeugung eines neuen göttlichen Lebens inne werden. Insofern in dem allmähligen Verschwinden des Lichtglanzes auf dem Angesicht des Moses der vergängliche Character der mosaischen Oekonomie nach Paulus symbolisch dargestellt ist, mußte Moses sein glänzendes Antlitz mit einer Decke verhüllen, damit die Juden nicht das allmählige Verschwinden dieses Glanzes erkennen, und sich von der Beobachtung des Gesetzes, dessen vergänglicher Character sich ihnen hierin zu erkennen gegeben haben würde, von vornherein entbunden fühlten.

Aus dem Gesagten folgt der nur provisorische Character des Gesetzes von selbst. Liegt das Gesetz zwischen dem Fall des ersten Menschen und der Wiederherstellung der Menschheit durch Christus in der Mitte (Röm. 5, 20.), und kann es den Gang der Geschichte

nicht wesentlich ändern, so ist es auch so wie die von uns bezeichneten Zwecke erreicht sind, bestimmt, einer höheren Oekonomie zu weichen. Ist es auch, ehe diese letztere erscheint, nothwendig, so geht doch nach dem Eintritt derselben der Weg zur Aneignung des Heils nicht erst durch das Gesetz hindurch. Mußte auch, wie Schmid *) bemerkt, nach Paulus vor der Fülle der Zeit Gesetz und Prophetie da sein, so kann man jetzt am Evangelium theilnehmen, ohne zunächst ein Genosse des alten Bundes zu werden, und zwar eben deswegen, weil das Gesetz die sündige Entwicklung, die es bereits vorfindet, nur zu beschleunigen und theilweise auch zu beschränken, nicht aber wirklich innerlich zu überwinden vermochte. Geht auch von ihm eine viel kräftigere Reaktion gegen die Sünde in der Menschheit als von der ursprünglichen Gottesoffenbarung in Natur und Gewissen aus, so vermag es doch eben so wenig als diese, das Innere des Menschen wirklich umzubilden. Kann das Gesetz aber auch die Rechtfertigung des Menschen vor Gott nicht bewirken, so steht es doch auch mit der Offenbarung Gottes in Christo keineswegs in Widerspruch, indem es selbst für dieselbe Zeugniß ablegt (Röm. 3, 21.). Wenn wir auch hierbei die einzelnen ausdrücklichen Weissagungen, die das Gesetz enthält, nicht ganz ausgeschlossen denken dürfen, so werden wir doch mehr noch an den pädagogischen Character desselben, vermöge dessen es den Menschen zur Aneignung des Heils selbst hinführt, zu denken haben. Zwar ist das Gesetz von Paulus zunächst nur deshalb als *παιδαγωγός* bezeichnet, weil es durch seine Strenge verhindert, daß der Mensch von seiner Freiheit einen falschen Gebrauch macht, aber indem Paulus es als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* bezeichnet und er, wenn er mit diesem letzteren Zusatz gar keine telische Beziehung hätte ausdrücken wollen, gewiß nicht gerade die Präposition *εἰς* gebraucht haben würde, so liegt hierin, daß das Gesetz, indem es den Menschen im Zustande der Knechtschaft erhält, eben damit die Sehnsucht nach Befreiung von der Knechtschaft der Sünde erweckt. Indem es in ihm eine tiefere Erkenntniß der Sünde erzeugt und eben damit die Sehnsucht nach Erlösung in ihm rege macht, bewirkt es selbst, daß der Mensch nicht auf dem gesetzlichen Standpunkt stehen bleibt, sondern über denselben hinausstrebt und die dargebotene Erlösung ergreift (Gal. 2, 19.).

Das Verhältniß des Gesetzes zur Verheißung (Röm. 4. Gal. 3.). Das gesetzliche Verhältniß des Menschen zu Gott ist nach Paulus nicht das ursprüngliche, sondern erst ein abgeleitetes, eben deshalb auch vergängliches. Während der gesetzliche und der evangelische Standpunkt einander ausschließen, ist das Leben unter der Verheißung dem Verhältniß des Menschen zu Gott, wie es sich im neuen Bunde gestaltet, eng-verwandt, weshalb auch das Heil in Christo unmittelbar an die Verheißung, nicht an das Gesetz anknüpft. Diese Verwandtschaft besteht darin, daß der Mensch auf diesem letz-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 235.

teren Standpunkt nicht durch eigene gesetzliche Anstrengungen sich das Heil erringt, sondern vielmehr das bereits dargebotene Heil im Glauben ergreift. Während das Gesetz von den Werken die Rechtfertigung des Menschen vor Gott abhängig macht, nimmt die Verheißung wie die Erfüllung derselben nur den Glauben als das einzige Rechtfertigungsmittel in Anspruch. So weist das alte Testament selbst, wenn es dem Glauben des Abraham rechtfertigende Kraft beilegt, darauf hin, daß das von dem Gesetz geforderte Rechtfertigungsmittel ein ungenügendes ist, welches nur zur Erreichung der früher bezeichneten Zwecke von Gott gefordert worden ist. Da nun das Verhältniß des Menschen zu Gott unter dem Gesetz und das unter der Verheißung principiell einander entgegengesetzt sind, so gebührt der Verheißung nach Paulus schon deshalb der Vorzug, weil sie der Zeit nach das Erste, das Gesetz erst später hinzugekommen ist, wodurch aber das früher Geschehene nicht rückgängig gemacht werden kann (Gal. 3, 17.). Daß nun aber auch die Verheißung nicht als der noch unvollkommene Standpunkt, der einem höheren zu weichen bestimmt ist, betrachtet werden kann, dafür spricht, daß Gott in der Verheißung in ein unmittelbares Verhältniß zu dem Menschen eingetreten ist, während das Verhältniß des Menschen zu Gott im Gesetz ein mannichfach vermitteltes, abgeleitetes ist. Nicht in ein unmittelbares Verhältniß trat Gott bei der Gesetzgebung zu dem Menschen ein, sondern sein Verhältniß zu Gott war durch die Engel und durch einen menschlichen Mittler vermittelt. Darin aber liegt schon der unvollkommene Character des gesetzlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott bezeichnet (Gal. 3, 19.). Der Gegenstand der Verheißung aber ist zunächst Christus (3, 16.), sodann die Beseligung der ganzen Menschheit durch ihn (Vs. 8.). Würde das Gesetz nun das wirkliche Rechtfertigungsmittel des Menschen vor Gott sein, so würden damit sogleich die Heiden von der Theilnahme am Heil ausgeschlossen, außer insofern sie selbst erst durch das Judenthum hindurch an demselben Antheil empfingen. Weil nun aber nach der Verheißung das Heil auf alle Völker sich zu verbreiten bestimmt ist, und dabei die Theilnahme am Heil nicht durch das Gesetz bedingt bezeichnet wird, so folgt auch von dieser Seite, daß das gesetzliche Verhältniß des Menschen zu Gott unvollkommener Natur ist.

Allerdings betrachtet Paulus auch das Gesetz als einen der objectiven Vorzüge des Judenthums vor dem Heidenthum (Röm. 9, 4.). Aber den höchsten dieser Vorzüge kann er doch nach dem Bezeichneten im Gesetz nicht finden. Als den höchsten dieser Vorzüge des jüdischen Volkes vor den Heiden betrachtet er vielmehr, daß das erstere als Träger der Verheißung dasteht. Während im Heidenthum sich nur unbestimmte Ahnungen einer besseren Zukunft finden und erst in den Zeiten, die der Erlösung unmittelbar vorangehen, die Sehnsucht nach Erlösung sich steigert, findet sich im Judenthum eine auf bestimmte Verheißungen gegründete Hoffnung und eine bestimmte Erkenntniß von der Art, in welcher das Heil eintreten wird. In ihm hat Gott selbst die bestimmte Hoffnung

auf Befreiung von der Sünde erweckt und die Wege bezeichnet, auf denen sich diese Hoffnung verwirklichen sollte, eben damit aber für die Erscheinung Christi einen geeigneten Boden sich in der Menschheit zubereitet.

Wenn auch Paulus keineswegs die großen objectiven Vorzüge des Judenthums vor dem Heidenthum in Abrede stellt, ja dieselben wiederholt ausdrücklich auseinandersetzt, so stehen doch beide vorchristliche Religionsformen als unvollkommene und eben damit vergängliche dem neuen Bunde als dem vollkommenen und ewig bleibenden gegenüber. Ihre Unvollkommenheit aber besteht nach Paulus darin, daß der Mensch in beiden in knechtischer Abhängigkeit von den στοιχείοις τοῦ κόσμου gehalten wird. Ausgehend von der Unvollkommenheit des Gesetzes zur wirklichen Ueberwindung der Sünde faßt Paulus Judenthum und Heidenthum bereits unter einem gemeinsamen Begriff zusammen und stellt sie beide als die Religionen der Unfreiheit und Knechtschaft dem neuen Bunde als der Religion der Freiheit gegenüber; daß aber nach Paulus beiden vorchristlichen Religionen die knechtische Abhängigkeit von den στοιχείοις τοῦ κόσμου gemeinsam ist, geht aus Gal. 4, 3. vergl. mit Vs. 9. hervor. Sollte nun der Apostel mit diesem Begriff haben bezeichnen wollen, daß die religiöse Erkenntniß sowohl des Heidenthums wie des Judenthums noch eine schwache und unvollkommene sei, so daß er also hiermit die Anfangsgründe der religiösen Erkenntniß, wie sie für den Kindheitszustand der Menschheit sich eignen, bezeichnen wollte? Gegen diese Auffassung spricht indessen zunächst schon dies, daß wenn auch durch Christus dem Menschen eine Erkenntniß des innersten Wesens Gottes, wie sie unter dem Gesetz noch nicht möglich war, mitgetheilt wird, als der unterscheidende Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetz nicht diese höhere Erkenntniß, sondern vielmehr die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens betrachtet wird. Da nach Paulus das Gesetz ein reiner Spiegel des göttlichen Willens ist, so konnte er den nächsten Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetz nicht in der Mittheilung einer höheren Erkenntniß des göttlichen Willens sehen. Während er ferner sonst in dem Heidenthum eine Verkehrung des religiösen Bewußtseins findet, und in Folge dessen einen gänzlichen Mangel an wahrer Gotteserkenntniß, dagegen nach ihm im Judenthum durch das Gesetz eine Erkenntniß Gottes erhalten wurde, würde er nach der bezeichneten Ansicht nur einen quantitativen, nicht einen spezifischen Unterschied zwischen der Erkenntniß Gottes, wie sie im Judenthum und der, wie sie im Heidenthum sich findet, angenommen haben können. Endlich spricht auch noch gegen die erwähnte Ansicht, daß man doch, wie Neander mit Recht bemerkt *), nach derselben natürlich in dem mit dem Worte στοιχεῖα verbundenen Genitiv die Bestimmung des Gegenstandes, in Beziehung auf welchen die Anfangsgründe gemeint sind, er-

*) A. a. O. Bd. 2. S. 733. Anm.

warte, daß aber in den paulinischen Stellen überall ein solcher Objektsgenitiv fehle, und man statt dessen nur einen Subjektsgenitiv finde. Wären unter den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* die Anfangsgründe der Religionserkenntniß unter den Menschen zu verstehen, so würde ja gerade der Hauptbegriff, auf welchen es hierbei ankam, ausgelassen sein, der Begriff der Religionserkenntniß. Deßhalb müssen wir von dem ethischen Begriff des *κόσμος*, wonach er die unerlösete Menschheit bezeichnet, abgehen und *κόσμος* hier in seiner eigentlichen, physischen Bedeutung nehmen. Da dieser gegenwärtige *κόσμος* im Unterschied vom Himmel ein irdischer, sinnlicher, materieller und deshalb auch vergänglicher ist, so sind auch die Elemente, aus denen derselbe besteht, irdischer, sinnlicher, vergänglicher Art. Unter dem *δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, welches dem Judenthum und Heidenthum gemeinsam ist, werden wir daher die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von den irdischen, sinnlichen, vergänglichen Dingen, aus denen dieser irdische *κόσμος* seinen Grundbestandtheilen nach besteht, verstehen. Dahin würde die Abhängigkeit von gewissen Speisen und Getränken gehören, es würde aber auch dahin die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von gewissen Orten und, was damit genau zusammenhängt, gewissen Zeiten gerechnet werden müssen. Ueberhaupt würden wir darunter alles zu verstehen haben, was den Gegensatz des sinnlichen, irdischen Cultus des Judenthums und Heidenthums gegen den rein geistigen Cultus des neuen Bundes bezeichnet. Und daß hiermit der Begriff der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* viel richtiger als nach der zuerst bezeichneten Ansicht bestimmt ist, geht daraus hervor, daß Paulus selbst an den Stellen, wo er diesen Begriff näher bestimmt, die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von diesen äußeren, irdischen, vergänglichen Dingen offenbar im Auge hat (Gal. 4, 10. Col. 2, 21.). Da diese Abhängigkeit zugleich eine Schranke der religiösen Erkenntniß bezeichnet, so könnte man geneigt sein, die beiden bezeichneten Auffassungen mit einander zu vereinigen, doch erhellt leicht, daß der Ausdruck: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* selbst immer nur eines von beidem, nicht beides zugleich bezeichnen kann. Hängt nun auch diese Abhängigkeit von den irdischen Dingen im Heidenthum mit der Naturvergötterung genau zusammen, während sie im Judenthum auf einer positiven göttlichen Anordnung beruht, zeigt sich also auch hierin sogleich wieder ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem Judenthum und Heidenthum, so war doch diese Abhängigkeit selbst beiden Religionsformen im Gegensatz gegen die Religion der Freiheit und Mündigkeit gemeinsam.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Nur durch den Glauben an Christus wird der Mensch vor Gott gerecht.

Die Fülle der Zeiten. Die Erlösung der Menschheit durch Christus ist das Ziel und der Mittelpunkt der ganzen früheren Geschichte. Mit ihr kommt sie zu ihrem Abschluß. Sie trat aber gerade in dem Zeitpunkte ein, als alles von Seiten Gottes geschehen war, wodurch die Menschheit für die Erlösung vorbereitet werden mußte. (Gal. 4, 4.; Eph. 1, 10.). Daß aber auch die Heiden nach Paulus für die Erlösung vorbereitet worden sind, wenngleich in ganz anderer Art als die Juden, geht schon daraus hervor, daß ja das in der Fülle der Zeiten erschienene Heil nicht bloß für die Juden, sondern auch für die Heiden bestimmt ist, daß ferner nach Apstg. 17, 26. Gott auch die Entwicklung aller einzelnen Völker geleitet hat. Insofern Gott die Entwicklung derselben so zu leiten wußte, daß die Aneignung der Erlösung als das Ziel ihrer Geschichte erschien, offenbart sich in der Führung der Völker die göttliche Weisheit, insofern sie aber auf verschiedenen Wegen der Erlösung zugeführt wurden, ist diese Weisheit eine σοφία πολυποίκιλος (Eph. 3, 10.). Während aber die Juden positiv auf die Erlösung vorbereitet wurden, ließ es Gott zwar auch im Heidenthum nicht ganz an einer Reaktion gegen die Sünde fehlen (Röm. 2, 4. Apstg. 14, 17.), aber diese Reaktion war doch eine viel unwirksamere, da sie nicht in positiven göttlichen Offenbarungen ihren Grund hatte.

Von Ewigkeit her hatte Gott beschlossen, in der Welt ein Reich des Lichtes zu gründen, und zwar so, daß auch abgesehen von der Sünde die Menschheit wie die höhere Geisterwelt unter Christus als dem Haupte des ganzen Universums vereinigt würde (Col. 1, 16.). In welcher Weise diese Gründung des Reiches Gottes auf Erden durch den Sohn Gottes, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre, erfolgt sein würde, darauf geht Paulus nicht ein. Unter Voraussetzung der Sünde konnte nach ihm der bezeichnete Zweck nur durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes erreicht werden. Während Judenthum und Heidenthum ihren Zweck nicht in sich selbst haben, nur als ein Mittel zur Verwirklichung dieses ewigen Rathschlusses betrachtet werden können, hat die Offenbarung Gottes in Christo ihren Zweck in sich selbst, ist im Unterschied von diesen beiden vergänglichen vorchristlichen Religionsformen selbst ewiger Natur. Als ein ganz neues Princip aber, welches bis zu seiner Offenbarung in Christo in Gott verborgen, also der ganzen vorchristlichen Menschheit unbekannt geblieben war (Röm. 16, 25.; Col. 1, 26.), trat die Erlösung Gottes in Christo in die Menschheit ein. Zwar waren ja im Judenthum bestimmte Weissagungen

einer zukünftigen allgemeinen Beseligung der Menschheit niedergelegt, aber insofern von der Erfüllung die Weissagungen selbst noch übertroffen wurden, insofern auch eine in sich zusammenhängende Erkenntniß der Art und Weise, wie die Erlösung durch Christus vollzogen wurde, vor der Erfüllung nicht möglich war, blieb allerdings vor der Erscheinung Christi dieser Rathschluß in Gott verborgen.

Die Person Christi. In der Lehre des Paulus von der Person Christi müssen wir zwischen den früheren und den späteren Briefen unterscheiden, und die Darstellung der Lehre der ersteren der der letzteren vorangehen lassen. Bekanntlich soll nach der neueren Kritik die Christologie der späteren Briefe des Paulus von der der früheren wesentlich verschieden sein. Während nach den früheren Christus nur der zu göttlicher Herrlichkeit erhobene Mensch sei, nur von einer Praeexistenz der menschlichen Natur Christi die Rede sein könne, die Prädikate: Sohn Gottes und: Herr nur in dem gewöhnlichen jüdisch-messianischen Sinne aufgefaßt seien, trete uns in den späteren Briefen eine ganz andere Anschauung entgegen. Ist es schon hiernach vorzuziehen, daß wir die Christologie der jüngeren Briefe von der der älteren getrennt darstellen, so wird dies um so mehr noch der Fall sein, wenn die Lehre des Paulus von der Person Christi sich in einer Entwicklung begriffen zeigen sollte, wie dies allerdings bei einer unbefangenen Vergleichung der früheren und der späteren Briefe der Fall ist. Während Paulus in den älteren Briefen das Heil in Christo mehr von der anthropologischen Seite auffaßt, geht er dagegen in den späteren mehr von der christologischen aus, und während er in den älteren Briefen nur mehr gelegentlich auf das der historischen Erscheinung Christi zu Grunde liegende innere Wesen seiner Person näher eingeht, bestimmt er namentlich im Colosserbriefe dieses Letztere viel genauer. Jedoch wird dieser Unterschied nicht zum wirklichen Widerspruch.

Die Christologie der älteren Briefe. Nach der Lehre dieser älteren Briefe ist Christus ein neues Glied in der Kette der Menschheit, ein ganz neuer Anfangspunkt, dessen Erscheinung und Wirksamkeit in der Menschheit sich nicht aus der sündigen Entwicklung derselben erklären läßt. Wie von dem ersten Adam eine sündige Entwicklung ausging, die immer größeres Verderben der Menschheit zu ihrer Folge hatte, so geht von dem zweiten ein Strom des Lebens aus, der sich über die ganze Menschheit zu verbreiten bestimmt ist. Allerdings liegt in der Bezeichnung Christi als des zweiten Adam die vollkommene Theilnahme desselben an der menschlichen Natur vorausgesetzt. Gehört zu dieser Theilnahme an der menschlichen Natur auch eine menschliche ψυχή, so muß ihm nach Paulus auch eine solche zugeschrieben werden, weil sonst die Bezeichnung Christi als des Menschen (1 Cor. 15, 21.; Röm. 5, 19; 1 Tim. 2, 5.) keine volle Wahrheit haben würde. Aber freilich mußte die ψυχή Christi ein williges Organ des sie beselenden πνεῦμα sein. Ist nach Paulus die Sünde auch tief in den gegenwärtigen physischen Organismus des Menschen eingedrungen, so daß von ihm fortwährende Reizungen zur

Sünde ausgehen, so mußte Christus als der zweite Adam wohl der σάρξ, aber er konnte nicht der σάρξ ἁμαρτίας theilhaftig werden. Nur in dem ὁμοίωμα dieser sündlichen σάρξ konnte er nach Röm. 8, 3. erscheinen, insofern Christus eine leidensfähige und allem Uebel, der Folge der Sünde unterworfene σάρξ angenommen hatte, ohne daß, weil es eben nur das ὁμοίωμα der σάρξ ἁμαρτίας war, aus der σάρξ Christi selbst Versuchungen zur Sünde für ihn entsprangen. Vielmehr war die σάρξ Christi der ähnlich, die der Mensch vor dem Sündenfall gehabt, aber durch die Sünde verloren hatte. Indessen auch nach den älteren Briefen wird Christus von Paulus nicht als ein bloßer zur Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit erhobener Mensch gedacht. Je schärfer gerade Paulus den Unterschied zwischen dem alten und neuen Bunde hervorhebt, um so mehr mußte sich ihm auch gleich von Anfang an der Unterschied zwischen Christus und allen übrigen Menschen aufdrängen. Von der ganzen übrigen Menschheit unterscheidet sich Christus schon durch seine vollkommene Sündlosigkeit (2 Cor. 5, 21.; Röm. 5, 19.). Aber er ist nach diesen älteren Briefen nicht bloß über die ganze empirische Menschheit durch seine vollkommene Freiheit von der Sünde wesentlich erhaben, er ist vielmehr auch schon seiner Natur nach von dem ersten Menschen spezifisch verschieden. Er ist im Unterschied von dem ersten Menschen nach 1 Cor. 15, 47.: ἐξ οὐρανοῦ. Die Praeexistenz, die hierin bezeichnet liegt, kann nun auch keineswegs als eine Praeexistenz seiner rein menschlichen Natur betrachtet werden, weil, wie man meint, Christus in diesen älteren Briefen nur als ein durch seine Sündlosigkeit von dem ersten Menschen verschiedener Mensch gedacht sei. Denn daß diese Voraussetzung eine unrichtige ist, zeigt deutlich Vs. 45., wo dem zweiten Menschen im Unterschied von dem ersten, der nur eine ψυχὴ ζῶσα hat, ein πνεῦμα ζωοποιοῦν zugeschrieben wird. Während der erste Mensch nach Paulus nicht unsterblich geschaffen ist, ist der zweite Mensch von Natur unsterblich (er ist πνεῦμα, nicht ψυχή), und nur in der Theilnahme desselben an der σάρξ ἁμαρτίας liegt für ihn die Möglichkeit des Todes. Sodann aber würde der erste Mensch auch jedenfalls dieses unsterbliche Leben nur für sich selbst besessen, er würde nicht die Kraft gehabt haben, dieses ewige Leben auch auf die ganze Menschheit zu verbreiten (er ist nicht πνεῦμα ζωοποιοῦν). Dieses letztere unterscheidet Christus schon seiner Natur nach bestimmt von dem ersten Menschen, und hiermit ist die Bezeichnung der göttlichen Seite in Christo im Unterschied von seiner rein menschlichen als des πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4.) wesentlich identisch, nur daß dieses letztere diese höhere göttliche Natur in Christo mehr von ihrer sittlichen Seite bezeichnet. Mit Recht bemerkt Schmid *), daß πνεῦμα ἁγιωσύνης etwas Anderes sei, als was sonst πνεῦμα ἅγιον genannt werde, und daß dieser ausgewählte Ausdruck hier mit besonderer Absicht gebraucht werde. Man

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 297 f.

dürfe es nicht bloß als Princip des Lebens in der weitesten Bedeutung erklären, sondern das πνεῦμα sei Leben, das heilig macht. Wie Christus lebendigmachender Geist sei, πνεῦμα ζωοποιοῦν, so sei er auch heiligmachender Geist, Leben, das heilig macht, denn es sei von aller Welt verschiedenes, über sie erhabenes göttliches und im Gegensatze gegen alles Unheilige sittlich reines Leben. Auch sei Christus nicht durch das πνεῦμα ἁγιωσύνης als Sohn Gottes beurkundet, sondern Christus, sofern er πνεῦμα ἁγιωσύνης sei, sei durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen. Liegt schon in dem Gesagten die Idee der Praeexistenz der göttlichen Natur Christi bezeichnet, so fehlt es auch sonst in diesen älteren Briefen nicht an Hinweisungen auf einen der Erscheinung Christi im Fleische vorangehenden Zustand. Zwar führt der Begriff der Sendung an sich noch nicht auf die höhere christologische Anschauung der jüngeren Briefe hin, wenn aber Paulus Gal. 4, 4. nicht ohne Absicht zur Bezeichnung dieser Sendung gerade das Wort: ἐξαπέστειλεν gebraucht, (vergl. auch Vs. 6.), so liegt darin angedeutet, daß Christus, ehe er im Fleische erschien, beim Vater war, wenngleich diese Idee eines vorzeitlichen Zustandes Christi hierin noch nicht bestimmt ausgesprochen ist. Das Verhältniß zwischen Christus und Gott wird schon als Verhältniß wesentlicher Gleichheit von Paulus aufgefaßt, wenn Christus 2 Cor. 3, 17. als der Geist bezeichnet wird, was nicht unmittelbar bezeichnen kann, daß von Christus der Geist ausgeht, auch nicht, daß Christus selbst diesen Geist in vollkommenem Maße besitzt, noch weniger, daß seine ganze Wirksamkeit geistiger Natur ist. Vielmehr liegt hierin, daß wie Gott der Geist ist, so auch Christus der Geist ist, womit eine wesentliche Gleichheit Gottes und Christi bezeichnet ist. — In der Stelle 2 Cor. 8, 9. stehen einander gegenüber der Zustand des Reichthums und der Zustand des Armseins. Würde nun der Reichthum Christi von dem Reichthum an himmlischen Gütern, an Gnade und Liebe verstanden werden, so würde, da von einer Entäußerung dieser Güter nicht die Rede sein kann, unter der Armuth Christi nur das Leben Christi in niedrigen, eingeschränkten Verhältnissen verstanden werden können. Da nun aber ein Leben voller Entbehrungen und der Reichthum an himmlischen Gütern keinen Gegensatz bilden, so kann auch unter dem Reichthum Christi nur die Theilnahme an himmlischer Macht und Herrlichkeit, wie sie Christus vor seiner Erscheinung im Fleische besaß, verstanden werden. Eben damit aber ist darauf gewiesen, daß in der göttlichen Herrlichkeit, wie sie Christus bei seiner Erhebung zum Vater zu Theil wurde, er nur die Fülle göttlicher Macht, welche er bereits vor seiner Erscheinung im Fleische besessen hatte, wieder empfing. Wird ferner die Verzichtleistung auf jene göttliche Herrlichkeit als der höchste Erweis selbstverleugnender Liebe Christi betrachtet, so liegt darin auch bezeichnet, daß Christus bereits vor seiner Erscheinung persönlich existirt habe. Wenn nach Schmid *) diese Stelle nicht hierher gehört, weil

*) A. a. O. Thl. 2. S. 298.

*πτωχεύειν* nur „arm sein" heißen könne, nicht, wie man gemeint habe, er ist arm geworden, so ist dies allerdings richtig, aber das Armsein setzt nach dem Zusammenhang der Stelle ein Armgewordensein nothwendig voraus. — In der Stelle 1 Cor. 8, 6. werden die christologischen Ideen des Paulus, wie wir sie bereits in diesen älteren Briefen finden, noch um einen neuen Zug, den der Vermittlung der Weltschöpfung durch Christus bereichert. Da an dieser Stelle das *δι᾽ οὗ τὰ πάντα* dem *ἐξ οὗ τὰ πάντα* ebenso entspricht, wie das *ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ* dem *ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, so ist es allerdings unmöglich, daß das *δι᾽ οὗ τὰ πάντα* auf die sittliche Weltschöpfung beschränkt gedacht werde, zumal da die Beziehung auf diese letztere erst in dem zweiten Gliede: *ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ* hervortritt. Wenn hiernach Christus als der Vermittler der Weltschöpfung von Paulus bezeichnet wird, so liegt hierin, insofern als alles Creatürliche der schöpferischen Wirksamkeit Christi sein Dasein verdankt, die wesentliche Gleichheit Christi und Gottes bezeichnet, wenn aber Christus im Unterschied von Gott nur als Vermittler der Weltschöpfung aufgefaßt wird, so wird damit zugleich wieder auf den eigenthümlichen Unterschied zwischen Christus und Gott hingewiesen. Um der Vermittler der neuen sittlichen Schöpfung sein zu können, muß Christus hiernach der Vermittler der ursprünglichen Schöpfung, als solcher aber selbst wesentlich über alles Creatürliche erhaben sein. Zwar wird auch an dieser Stelle das Verhältniß Christi zu Gott noch keineswegs so bestimmt, als in den späteren Briefen bezeichnet, aber daß hier bereits schon die Keime der christologischen Ideen des Colosserbriefes gegeben sind, läßt sich nicht in Abrede stellen. Wenn der Grund des Daseins alles Geschaffenen hiernach in Christo liegt, so muß Christus auch als das erhaltende Princip des Universums von Paulus aufgefaßt sein, wenngleich in diesen älteren Briefen diese Idee nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Sie liegt aber implicite schon darin, daß Paulus Christus in der Führung des jüdischen Volkes wirksam bezeichnet (1 Cor. 10, 4.), worin dann weiter auch die Idee der Leitung der Menschheit zur Erlösung hin liegt. Jedenfalls erhellt aus den bezeichneten Stellen, daß die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes bereits in diesen älteren Briefen nicht in dem gewöhnlichen jüdisch-messianischen Sinne vorkommt. Aus den entwickelten christologischen Ideen der Corintherbriefe geht hervor, daß Paulus bereits auch in den älteren Briefen dieses Prädikat im metaphysischen Sinne auffaßt. Ebenso zeigen die bisher dargelegten christologischen Ideen, daß die Bezeichnung Christi als des *κύριος*, welche eine stehende Bezeichnung Christi bei Paulus ist, weit mehr als die Abhängigkeit der Gläubigen von Christus bezeichnet, wenngleich allerdings zunächst in diesem Sinne dieses Prädikat von ihm gebraucht ist.

Christologie der jüngeren Briefe. Zunächst begegnet uns hier wieder die Andeutung eines dem irdischen Leben Christi vorangehenden Zustandes in Eph. 4, 9. Da aber dieser Zustand hier nicht näher beschrieben wird, so führt uns diese Stelle über das: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* 1 Cor. 15, 47. nicht hinaus. Da=

gegen finden wir im Philipperbriefe und vor allem im Briefe an die Colosser die christologischen Ideen der Corintherbriefe weiter entwickelt. Daß Christus nach seiner Erhebung zum Vater im unbeschränkten Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit ist, ist eine allen paulinischen Briefen gemeinsame Idee, die aber auch nicht als eine eigenthümlich paulinische betrachtet werden kann, da wir sie auch bei Jakobus, Judas und Petrus finden. Von diesen Lehrtropen unterscheidet sich der paulinische dadurch, daß in ihm Christus als praeexistentes, göttliches Princip aufgefaßt wird, daß er die Erlösung der Menschheit durch Christus in eine enge Beziehung zur Vermittlung der Schöpfung durch ihn bringt. Und zwar finden wir diese Idee auch schon in den früheren Briefen, doch so, daß sie in den späteren in einer entwickelteren Gestalt uns entgegentritt. In der Stelle Phil. 2, 6 f. unterscheidet Paulus den Zustand, in welchem er in völliger Abhängigkeit von Gott stand und den Zustand, in welchem er im vollen Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit war. Wenn wir nun beides in das irdische Leben Christi verlegen wollten, so würde das: ἑαυτὸν ἐκένωσε davon verstanden werden müssen, daß er in seinem irdischen Leben von dieser göttlichen Herrlichkeit keinen Gebrauch machte. Das εἶναι ἴσα θεῷ würde dann den Zustand göttlicher Herrlichkeit bezeichnen, in den Christus bei seiner Erhebung zum Vater eintrat. Für diese Auffassung läßt sich nicht anführen, daß wie das unmittelbar vorangehende Χριστὸς Ἰησοῦς zeige, das Subject in ὅς nur der historische Christus sein könne. Wäre dies richtig, so würden die meisten Stellen, die doch offenbar auf den praeexistenten Christus gehen, gegen Sinn und Zusammenhang auf den historischen Christus bezogen werden müssen. Da die Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller nicht die begrifflich scharf begrenzte der Schule ist, so konnten sie die Weltschöpfung durch Jesus Christus vermittelt bezeichnen, während sie doch hierbei nur die göttliche Seite in Christo im Auge haben. Müssen auch nach den neutestamentlichen Schriftstellern die göttliche und die menschliche Seite in Christo bestimmt unterschieden werden, so haben sie doch zur Bezeichnung einer jeden dieser beiden Seiten nicht besondere termini ausgeprägt. Gegen die bezeichnete Ansicht spricht aber schon das ἐκένωσε, da dies mehr als den bloßen Nichtgebrauch, da dies vielmehr eine wirkliche Entäußerung bezeichnen muß. Nach der bezeichneten Auffassung würde Paulus zwei Zustände in dem irdischen Leben Christi unterscheiden, den einen, in welchem er in dem vollen Besitz göttlicher Herrlichkeit war (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) und den andern, in welchem er sich der göttlichen Macht und Herrlichkeit entäußert hatte. Wie sich nun aber überhaupt zwei solche Zustände in dem irdischen Leben Christi nicht von einander unterscheiden lassen, so widerspricht diese Ansicht auch noch insbesondere der sonstigen Lehre des Paulus, nach welcher das ganze irdische Leben Christi ein Leben in menschlicher Schwäche, in vollkommener Abhängigkeit von Gott war. Deshalb kann im Unterschied von dem Leben in Knechtsgestalt das Leben in göttlicher Gestalt, ebenso wie das Reichsein in 2 Cor. 8, 9. nur den Zustand Christi

vor seiner Erscheinung im Fleische bezeichnen. Wenn nun das: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* davon verstanden werden könnte, daß Christus die vollkommene Gottgleichheit nicht zur Schau trug, so würde das *εἶναι ἴσα θεῷ* und das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* wesentlich identisch sein und Christus schon von Anfang an im Besitz vollkommener Gottgleichheit gedacht werden. Wenn dagegen in *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* der Begriff des Strebens nach einem noch nicht wirklich gewonnenen Besitzthum nothwendig liegen sollte, so würde nach Paulus das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* von dem *εἶναι ἴσα θεῷ* wie das niedere vom höheren zu unterscheiden sein. Da Paulus aber sonst Christo auch bereits vor seiner Erscheinung im Fleische den Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit zuschreibt (Col. 2, 9.), so würde unter dem *εἶναι ἴσα θεῷ* diese göttliche Herrlichkeit und Macht jedenfalls nicht bezeichnet sein können, vielmehr könnte man unter der Gottgleichheit nur an die Anerkennung und Verehrung Christi von Seiten aller Geschöpfe denken, welche Christus nach Paulus Vs. 10 ff. vor seiner Erscheinung im Fleische noch nicht besaß, sondern erst nach seiner Erhebung zum Vater empfing. Da man es jedoch mit Recht bezweifeln kann, ob eine solche Anerkennung und Verehrung von Seiten aller Geschöpfe als ein *εἶναι ἴσα θεῷ* bezeichnet werden konnte, so scheint die zuerst bezeichnete und auch von Schmid *) angenommene Auffassung des *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* den Vorzug zu verdienen, nach welcher die *μορφὴ θεοῦ* von dem *εἶναι ἴσα θεῷ* sich nur dadurch unterscheidet, daß es nicht das *εἶναι ἴσα θεῷ* an sich ist, sondern nur die Art bezeichnet, wie dieses nach außen, der Welt gegenüber sich darstellt und nach welcher Christus das *εἶναι ἴσα θεῷ* nicht als Etwas betrachtete, das er eigenwillig nur für sich festhalten wollte (*οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*). — Wenn wir bei der Darstellung der christologischen Lehre der Corintherbriefe von der Bezeichnung Christi als des *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (2 Cor. 4, 4.) keinen Gebrauch gemacht haben, so geschah dies deshalb, weil in denselben Briefen auch der Mann als *εἰκὼν* und *δόξα* Gottes bezeichnet wird (1 Cor. 11, 7.). Wenn dagegen Christus in der Stelle, in welcher die Lehre des Paulus von der Person Christi von seiner göttlichen Seite am meisten entwickelt ist, zunächst als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* bezeichnet wird (Col. 1, 15.), so kann dies nach dem Zusammenhang dieser Stelle nicht auf den historischen Christus, sondern es kann nur auf den Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische gehen, weil Paulus von dem ersteren erst Vs. 18. spricht. Paulus geht hier von der Anschauung aus, daß Gott für die Creatur unschaubar und unfaßbar sei (*ἀόρατος*). Hiernach gibt es eine Erkenntniß Gottes für die Creatur nur in dem Bilde, in welchem sich die ganze göttliche Herrlichkeit in vollkommener Weise abspiegelt, welches deshalb aber auch diese Herrlichkeit nicht, wie Gott, in schlechthin ursprünglicher,

*) A. a. O. Thl. 2. S. 306.

sondern in abgeleiteter Weise besitzt. In ihm erst wird Gott der Welt offenbar. Und zwar ist Christus nach seinem Verhältniß zu Gott keineswegs als das erste Geschöpf betrachtet, welches vor allen anderen aus Gott hervorgegangen ist. Daß die Bezeichnung Christi als des πρωτότοκος πάσης κτίσεως nicht in diesem Sinne von Paulus aufgefaßt wird, kann schon daraus hervorgehen, daß im Folgenden alles Geschaffene seinem ganzen Umfange nach erst durch die Vermittlung des Sohnes in's Dasein gerufen ist, es folgt aber auch aus der Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes (Vs. 13.), noch bestimmter aber daraus, daß nach Col. 1, 19. die ganze Fülle der Gottheit σωματικῶς in ihm wohnt. Zwar könnte dieses Wohnen der Fülle in Christo auch von der Fülle alles Geschaffenen und insbesondere der erlöseten Menschheit verstanden werden, wenngleich die Bezeichnung dieses Verhältnisses zu Christo als eines Wohnens in ihm immer etwas auffallendes haben würde. Dagegen wird in Col. 2, 9. die Fülle ausdrücklich als die Fülle der Gottheit bezeichnet. In seinem ganzen Umfange (πᾶν τὸ πλήρωμα) ist alles dieses Christi Eigenthum geworden, und zwar so, daß es in ihm eine bestimmte Gestalt gewonnen hat (σωματικῶς). Diese Auffassung des σωματικῶς verdient vor der anderen, nach welcher die Fülle der Gottheit in ihm sich in einem menschlichen σῶμα ausgeprägt hat, schon deshalb den Vorzug, weil nach der sonstigen Lehre des Paulus mit dem Eintritt Christi in die Menschheit eine Entäußerung von der göttlichen Macht und Herrlichkeit verbunden ist. Nach dem Gesagten aber können wir die Bezeichnung Christi als des πρωτότοκος πάσης κτίσεως mit Schmid *) nur davon verstehen, daß dieses absolute Ebenbild des unsichtbaren Gottes in absoluter Weise die Bahn des Lebens gebrochen hat für die ganze Schöpfung. Ist nun aber auch, wie Schmid **) mit Recht bemerkt, das Leben des Sohnes nicht ein schlechthin urselbstständiges, so ist es ihm doch so mitgetheilt, daß es in ihm zu einem selbstständigen Lebensfocus concentrirt ist und von ihm aus auf die ganze Schöpfung ihr Sein und Bestehen vermittelnd sich verbreitet (V. 16.). Die Schöpfung beider Welten, der sichtbaren wie der unsichtbaren, hat den Grund ihres Daseins nur im Sohne. Wenn Paulus das Verhältniß alles Geschaffenen zu Christus durch das ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν ἔκτισται bezeichnet, so liegt zunächst in dem letzteren, wie die Creatur von Anfang an auf eine Gemeinschaft der Liebe mit dem Sohne angelegt ist, und nur in dieser Gemeinschaft zu ihrem Ziele gelangt. Wenn er ferner noch weiter das δι' αὐτοῦ und das ἐν αὐτῷ ἔκτισται unterscheidet, so muß man, da er das ἐν αὐτῷ voranstellt, annehmen, daß dieses ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη das Erste ist. Drückt das δι' αὐτοῦ die Vermittlung der Schöpfung durch den Sohn aus, so liegt in dem ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη bezeichnet, wie er „der ideale Grund alles Daseins ist, alles Geschaf-

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 301.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 305.

fene der Idee nach in ihm begründet ist" *), wie er der Träger der Ideenwelt, der Urbilder des creatürlichen Daseins ist. Wie nun aber der Grund für die Existenz alles Geschaffenen im Sohne liegt, so ist er auch das erhaltende Princip des ganzen Universums, ohne welches alles Creatürliche sogleich wieder der Vernichtung anheimfallen würde (Vs. 17.). Die Erlösung der Menschheit konnte Christus nur vollbringen, insofern er zur Menschheit von Natur in einem universellen Verhältniß stand.

Es ist den älteren und den jüngeren Briefen des Paulus zunächst die Idee gemeinsam, daß Christus vor seiner Erscheinung im Fleische nicht als Geschöpf aufgefaßt ist. Mit Recht bemerkt Schmid **), daß schon nach der Polemik des Paulus gegen alles Heidnische, nach seiner ganzen Bildung in streng monotheistischer Schule er Christus nicht als Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung gedacht haben konnte, wenn er ihn als bloßes Geschöpf betrachtet hätte. Daß Paulus ferner diesem praeexistenten, wahrhaft göttlichen Princip auch eine persönliche Existenz beilegt, daß er ebenso sehr einen eigenthümlichen Unterschied, wie eine wesentliche Gleichheit zwischen dem Vater und dem Sohne annimmt, ist ebenfalls eine allen diesen Briefen gemeinsame Idee. Und schon diese Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Briefen des Paulus weist darauf hin, daß wir als die Quelle dieser Lehre nicht Philosopheme von principiell verschiedenem Character, sondern die eigenen Aussprüche Christi über sein Verhältniß zum Vater und die Unterscheidung des alten Testaments zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott zu betrachten haben.

In Bezug auf die Frage, ob Christus nach der göttlichen Seite seines Wesens von Paulus Gott genannt werde, ist, wie man auch über die Stelle Röm. 9, 5. denken mag, dies gewiß, daß Paulus nach seiner sonstigen Lehre Christus nach der göttlichen Seite seines Wesens jedenfalls als Gott würde haben bezeichnen können. Wohnt in ihm die ganze Fülle der Gottheit in sichtbarer Gestalt, ist er schon vor seiner Erscheinung im Fleische in göttlicher Gestalt gewesen, so ist bis zur ausdrücklichen Bezeichnung Christi als *θεός* jedenfalls nur noch ein Schritt. Ob Paulus ihn wirklich gethan hat, ist nach Röm. 9, 5. überwiegend wahrscheinlich, läßt sich jedoch nicht mit völliger Sicherheit beweisen. Daß von den Stellen, die man zum Beweis der Ansicht, daß Paulus Christus auch ausdrücklich als Gott bezeichnet habe, in 1 Tim. 3, 16. nach der Lesart: *ὅς* nur die Andeutung eines dem irdischen Leben Christi vorangehenden Zustandes enthalten ist, daß ferner Tit. 1, 3.; 2, 10.; 3, 4. sogleich auszuscheiden sind, kann nicht zweifelhaft sein. Mit mehr Schein kann man sich schon auf Tit. 2, 13. wegen des Fehlens des Artikels vor *σωτῆρος* und der scheinbar am nächsten liegenden Be-

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 804. Anm.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 302.

ziehung der ἐπιφάνεια auf Christus berufen, wäre nicht die Bezeichnung Christi als ὁ μέγας θεός eine offenbar unpaulinische. Dagegen geben die sprachlichen wie sachlichen Gründe der Beziehung des ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός κτλ. auf Christus in Röm. 9, 5. den Vorzug vor der anderen auf Gott. Die ersteren, weil bei der Beziehung auf Gott die Stellung des εὐλογητός auffallend sein würde, die sachlichen, weil für eine Doxologie auf Gott sich hier kein psychologisches Motiv nachweisen läßt, während dagegen das unmittelbar vorhergehende: ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα einen Gegensatz zu fordern scheint, in welchem die göttliche Seite seines Wesens näher bezeichnet wird. Könnte man die Annahme der Beziehung dieser Worte auf Christus als etwas Sicheres betrachten, so würde die Ansicht, nach welcher die älteren Briefe des Paulus eine im Vergleich zu den späteren niedere christologische Ansicht enthalten sollen, auch von dieser Seite her betrachtet sich als unrichtig erweisen. Indessen daß sonst Paulus Christus nirgends geradezu als Gott bezeichnet, gibt der Beziehung dieser Stelle auf Gott, obwohl sie sprachlich und sachlich sonst weit weniger genügt, einen gewissen Schein der Berechtigung.

Wenn Paulus von dem erschienenen Christus redet, so unterscheidet er den Zustand vollkommener Abhängigkeit von Gott, in welcher Christus sich des Besitzes göttlicher Macht und Herrlichkeit entäußert hatte, und den Zustand, in welchem er in den Besitz dieser Macht zurückgetreten war, das ζῆν ἐξ ἀσθενείας und das ζῆν ἐκ δυνάμεως θεοῦ (2 Cor. 13, 4.). Wenn der erste dieser Zustände in dem Tode seine Spitze erreicht, so beginnt der zweite mit der Auferstehung Christi. Wenn Paulus dagegen auf den Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische zurückgeht, so unterscheidet er in Bezug auf die Person Christi drei Zustände. Daß er in dem Zustand nach seiner Erhebung zum Vater im Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung ist, ist eine dem paulinischen Lehrbegriff mit den bisher von uns dargestellten Lehrtropen gemeinsame Idee, von denen er sich nur dadurch unterscheidet, daß Christus nach ihm diese Herrlichkeit bereits vor seiner Erscheinung im Fleische inne hatte. Von diesem letzteren Zustand unterscheidet sich der Zustand nach seiner Erhebung zum Vater nur dadurch, daß in ihm auch die menschliche Natur Christi an seiner göttlichen Herrlichkeit Theil nimmt (Phil. 3, 21), und daß Christus als der Urheber eines neuen Lebens auch erkannt und gepriesen wird (Phil. 2, 9 ff.). — Unterscheidet sich nun nach Paulus der Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische von dem Zustand, wie er mit seiner Menschwerdung beginnt, nur dadurch, daß er während seines irdischen Lebens auf den Gebrauch der göttlichen Macht und Herrlichkeit verzichtet hatte? Dann würde die Erhebung Christi zum Vater nur auf die menschliche Natur desselben sich beziehen. Aber zunächst unterscheidet Paulus in Bezug auf diese Erhebung Christi zum Vater nirgends ausdrücklich zwischen der göttlichen und menschlichen Natur desselben, so daß sie sich nur auf diese letztere bezöge. Und sodann liegt in ἐκένωσε (Phil. 2, 7.)

mehr als die Verzichtleistung auf den Gebrauch der göttlichen Macht bezeichnet. Wenn Paulus das irdische Leben Christi 2 Cor. 8, 9. als ein Armsein bezeichnet, der Reichthum aber keineswegs bloß in dem Reichthum an Gnade und Liebe bestehen kann, so wird auch an dieser Stelle das ganze irdische Leben Christi als ein solches aufgefaßt, in welchem Christus nicht bloß auf den Gebrauch, sondern auch auf den Besitz der göttlichen Macht und Herrlichkeit verzichtet hatte. Und hiermit stimmt überein, wenn das irdische Leben Christi 2 Cor. 13, 4. als ein Leben in menschlicher Schwäche, in vollkommener Abhängigkeit von Gott bezeichnet wird. Daß hieraus keineswegs folgt, daß Christus während seines irdischen Lebens von der ganzen übrigen Menschheit von Paulus nicht specifisch verschieden gedacht sei, erhellt leicht. In dieser Beziehung ist bemerkenswerth, daß Paulus da, wo er die menschliche Natur Christi hervorhebt, immer zugleich die göttliche Würde desselben mit anzudeuten pflegt. So Röm. 1, 3. f.; Phil. 2, 7. 8.; Röm. 8, 3. In allen diesen Stellen setzt Paulus neben dem Menschlichen in der Person Christi zugleich immer ein Höheres. — Daß Gal. 4, 4. in den Worten: *γενόμενος ἐκ γυναικός* nur die rein menschliche Abstammung Christi, nicht die übernatürliche Erzeugung desselben bezeichnet ist, bedarf keines weiteren Beweises. Wenn diese letztere nicht ausdrücklich von Paulus hervorgehoben wird, so läßt sich hieraus nur dies mit Sicherheit schließen, daß er diesem einzelnen Moment nicht eine fundamentale Bedeutung für den christlichen Glauben beigelegt hat. Nach der Lehre des Apostels hat sich Sünde und Tod von Adam her über die ganze Menschheit verbreitet. Christus aber stammt nicht von Adam ab, sondern ist der Stammvater eines neuen Geschlechts, der selbst in Bezug auf seine menschliche Natur sich von allen übrigen Menschen unterscheidet, insofern er nach Röm. 8, 3. nur das *ὁμοίωμα* der *σάρξ ἁμαρτίας* hatte. Ferner nahm mit der Geburt Christi das Leben desselben nach Paulus nicht erst seinen Anfang, vielmehr trat er damit nur in einen neuen Zustand ein. So weist die sonstige Lehre des Paulus auf eine Thatsache wie die übernatürliche Erzeugung mit Nothwendigkeit hin.

---

Das Werk Christi. Durch Christus sollte die *δικαιοσύνη*, welche durch das Gesetz nicht bewirkt werden konnte, wirkliches Eigenthum der Menschheit werden. Konnte das Gesetz den Menschen nur bis zu einer *δικαιοσύνη*, die allein in seinen eigenen Augen Werth hat, führen, so hat Christus dem Menschen eine *δικαιοσύνη* vermittelt, welche auch vor Gott Bestand hat, weil sie eben von Gott dem Menschen beigelegt worden ist. Das Gesetz schließt die, welche nicht alle Forderungen desselben in ihrem ganzen Umfang erfüllen, für immer aus der Gemeinschaft Gottes aus. Auch der Mensch, welcher es nur bis zu einer relativen Gesetzeserfüllung zu bringen vermag, muß sich aus dieser Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen fühlen, er kann sich in

diesem unerlöseten Zustand nicht mehr der göttlichen Liebe bewußt werden, und die Liebe Gottes, welche an der in ihm herrschenden Sünde eine Schranke findet, kann sich ihm nicht mehr frei mittheilen. Durch seinen Willenswiderspruch gegen Gott ist der Mensch der ὀργή Gottes (Eph. 2, 3.), und eben damit den Wirkungen dieses Zornes, dem Tode als der unmittelbaren Folge der Sünde, unterworfen. Diese Anforderung des Gesetzes, welches eine Sühne der Schuld von dem Menschen verlangt, kann Gott nicht einfach niederschlagen. Es würde sonst das Ansehn des Gesetzes, welches die Sünde dem Menschen zur Schuld anrechnet und ihn als strafbar darstellt, in entscheidender Weise gebrochen werden. Das Gesetz würde nicht aufgerichtet, sondern vielmehr vernichtet werden (Röm. 3, 31.). Eben deshalb aber kann Gott die Vergebung der Sünde nicht einfach ankündigen lassen, vielmehr muß dieser Ankündigung die *Darbringung der vom Gesetz geforderten Sühne* vorangehen. Aber den Anforderungen des Gesetzes würde doch noch nicht vollkommen Genüge geschehen sein, wenn nicht zugleich diese *Anforderungen* auch wirklich *in den Gläubigen zu* ihrer *Verwirklichung* gelangten. Da nun aber der Mensch in dem gegenwärtigen Zustande zur Erfüllung des Gesetzes unfähig ist, so muß Christus ihm auch die Kraft zur Erfüllung desselben mittheilen. Insofern aber der böse Hang in dem sündigen Zustand des Menschen es ist, welcher der Erfüllung des Gesetzes fortwährend im Menschen widerstrebt, muß durch Christus die Macht dieses bösen Hanges vernichtet werden. Diese beiden Seiten des Werkes Christi — die *Darbringung der vom Gesetz geforderten Sühne* und die *Mittheilung eines neuen Lebens* — werden gleich stark von Paulus hervorgehoben, erst wenn man diese beiden zusammenfaßt, ist ein volles Verständniß der paulinischen Lehre möglich, die überall da einseitig aufgefaßt wird, wo man die eine dieser beiden Seiten nicht zu ihrem vollen Rechte kommen läßt. Das Erste aber ist die *Darbringung der vom Gesetz geforderten Sühne*. Ehe der Mensch nicht die Schuld des alten Lebens gesühnt weiß, kann das Bewußtsein der göttlichen Liebe, welches die Seele des neuen Lebens ist, nicht in ihm entstehen. Und ehe nicht die göttliche ὀργή, unter der nach Eph. 2, 3. der Mensch von Natur steht, aufgehoben ist, kann sich die göttliche Liebe dem Menschen nicht mittheilen und ein neues Leben in ihm erzeugen.

Beide Seiten nun werden von Paulus als die Wirkung des *Todes Christi* betrachtet, wenngleich nach beiden die *Auferstehung Christi* ergänzend hinzutritt. Hieraus erhellt schon, daß der *Tod Christi* im Mittelpunkt des ganzen Werkes Christi nach Paulus steht, und zwar ist dies in allen Briefen desselben gleichmäßig der Fall. Da durch die bloße Ankündigung des Heils die vom Gesetz geforderte δικαιοσύνη nicht wirkliches Eigenthum der Menschheit werden kann, so mußte das *prophetische* Amt *Christi* in der Lehre des Paulus vom Werke Christi zurücktreten. Es würde dasselbe überhaupt nicht von Paulus erwähnt worden sein, wenn auch in Eph. 2, 17. eine Andeutung desselben nicht gefunden werden könnte.

Indessen ist es auch hier immer noch zweifelhaft, ob in dem ἐλθών auf den Eintritt Christi in die Menschheit und in dem εὐηγγελίσατο auf die eigene Verkündigung Christi hingewiesen ist. Da die Erwähnung des Todes Christi unmittelbar vorhergeht, so könnte dies dafür sprechen, daß ἐλθών vielmehr auf das Kommen Christi im Geiste und εὐηγγελίσατο auf die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel zu beziehen ist.

Ehe wir dazu übergehen, die paulinische Lehre von dem Tode Christi darzulegen, entsteht die Frage, ob Christus auch durch seine vollkommene Gesetzeserfüllung das Gesetz stellvertretend für uns nach Paulus erfüllt hat, ob er, wie Neander *) meint, sowohl leidend was das Gesetz über die seinem Verdammungsurtheil verfallene sündige Menschheit verhängte, als auch vollbringend, was dasselbe von der Menschheit zu fordern hatte, als der Repräsentant der ganzen Menschheit erscheint. Daß nun nach Paulus die eigene Gesetzeserfüllung Christi nicht in dem Sinne als eine stellvertretende gedacht werden kann, als sei damit die Menschheit von der Nothwendigkeit der Gesetzeserfüllung entbunden, erhellt leicht. Vielmehr könnte es nur in dem Sinne aufgefaßt werden, daß die Gläubigen, so lange ihre Gesetzeserfüllung noch eine unvollkommene bleibt, auf die vollkommene Gesetzeserfüllung Christi ihr Vertrauen setzen, die von Gott als die That der ganzen Menschheit betrachtet wird. Aber schon dies Letztere kann uns darauf hinweisen, daß Paulus der Gesetzeserfüllung Christi nicht eigentlich eine stellvertretende Bedeutung beigelegt haben kann. Ueberall wo er die Gläubigen im Hinblick auf ihre im irdischen Leben noch unvollkommene Gesetzeserfüllung zum Vertrauen auf die göttliche Gnade ermuntern will, weist er nicht auf das heilige Leben Christi, sondern vielmehr auf den Tod Christi und die durch denselben bewirkte Sündenvergebung hin. Das heilige Leben Christi ist ihm vielmehr die nothwendige Voraussetzung der Darbringung der Sühne. Sodann fehlt es auch an ausdrücklichen Zeugnissen dafür, daß Paulus dem heiligen Leben Christi stellvertretende Bedeutung beigelegt hat. Wenn er in Röm. 5, 18. der Einen Sünde Adams das Eine heilige Werk (das ἓν δικαίωμα) Christi entgegensetzt, so ist unter dieser Handlung Christi nicht das ganze heilige Leben desselben zu verstehen, sondern im Gegensatz gegen die einzelne Uebertretung Adams seine Selbstaufopferung in seinem Tode. Wäre die Rechtfertigung des Menschen vor Gott an dieser Stelle von dem heiligen Leben Christi abhängig gemacht, so würde dies in Widerspruch mit der sonstigen Lehre des Paulus stehen, nach welcher nur dem Tode Christi diese Wirkung zugeschrieben wird. Sodann aber weist auch der Gegensatz gegen die einzelne bestimmte Sünde Adams darauf hin, daß Paulus hier an eine einzelne Handlung, seinen Tod gedacht hat.

Auch in Bezug auf die Lehre des Paulus vom Tode Christi

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 702.

müssen wir genau von einander unterscheiden das, was sich auch in der Lehre der übrigen Apostel findet und was dem Paulus eigenthümlich angehört. Auch bei dieser Lehre hat man nicht selten darin gefehlt, daß man Ideen, welche sich auch bei den übrigen Aposteln finden, als eigenthümlich paulinische bezeichnet hat. So gehört die Auffassung des Leidens Christi als eines stellvertretenden keineswegs dem Apostel Paulus allein an, ebensowenig die Auffassung des Todes Christi als des Bundesblutes (1 Cor. 5, 7.; 11, 25.). Findet sich die erstere bereits bei Petrus, so ist die letztere schon in den synoptischen Evangelien enthalten. Dagegen ist die Sühnopferidee eine eigenthümlich paulinische, die auch mit der Auffassung des Todes Christi als des Bundesblutes keineswegs in Widerspruch steht. Zwar bezeichnet Paulus nur an einer Stelle den Tod Christi ausdrücklich als ein Opfer (Eph. 5, 2.), aber diese Idee selbst liegt doch den Hauptstellen der paulinischen Lehre vom Tode Christi bestimmt zu Grunde.

Als der Mittler zwischen der Menschheit und Gott (1 Tim. 2, 5.) mußte Christus zunächst, da die vom Gesetz geforderte Sühne von keinem sündigen Menschen dargebracht werden kann, vollkommen sündlos sein. Nur als der, welcher die Sünde aus eigener Erfahrung nicht kennen gelernt hatte, konnte Christus nach 2 Cor. 5, 21. die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott vermitteln. Nur insofern das Leiden Christi nicht die Folge eigener Sünde desselben war, konnte durch seinen Tod die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott wiederhergestellt werden. Nur insofern Christus der zweite Adam, das Haupt der Menschheit war, konnte sein Leiden die ihm von Paulus beigelegte Wirkung haben. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann er als der Repräsentant der ganzen Menschheit betrachtet werden. Dieses Haupt der Menschheit aber konnte Christus nur sein, insofern er als der Sohn Gottes zur Menschheit in einem universellen Verhältniß steht. Auf der anderen Seite aber mußte Christus als der Mittler zugleich wieder der Menschheit durch seine Theilnahme an der menschlichen Natur vollkommen gleich sein, weshalb er auch 1 Tim. 2, 5., wo er als der Mittler von Paulus bezeichnet wird, der Mensch genannt wird.

Nach Gal. 3, 13.; 2 Cor. 5, 21.; Röm. 8, 3. konnte der Mensch der Gerechtigkeit vor Gott nur erst dann theilhaftig werden, wenn die vom Gesetz für die Verletzung der sittlichen Weltordnung geforderte Sühne dargebracht war. Das Gesetz schließt alle, welche dasselbe nicht seinem ganzen Umfange nach erfüllt haben, für immer von der Gemeinschaft Gottes aus. Da nun der Tod die Strafe der Sünde ist, so konnte die Sühnung der Sünde nur dadurch vollbracht werden, daß der, bei welchem der Tod nicht die Folge eigener Sünde ist, ihn freiwillig über sich ergehen ließ. Insofern als Christus, der Repräsentant der ganzen Menschheit, dieses Leiden erduldete, konnte sein Leiden als das Leiden der ganzen Menschheit betrachtet werden. Insofern Christus diese Strafe der Sünde, den Tod, die Verlassenheit der sündigen Menschheit von Gott, ihre Furcht vor den ewigen göttlichen

Strafen als seine eigene empfand, hat er die vom Gesetz geforderte Sühne dargebracht. Insofern aber Christus nach Paulus das Haupt der Menschheit ist, repräsentirt er die ganze um der Sünde willen leidende Menschheit, kann **sein** Leiden von Gott als das Leiden der ganzen Menschheit betrachtet werden, wobei nach der sonstigen Lehre des Paulus die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die Menschen dieses stellvertretende Leiden des Sohnes Gottes als ihr eigenes mitempfinden, eben damit aber mit ihrer ganzen sündigen Vergangenheit brechen. In Röm. 8, 3., welches im Wesentlichen denselben Gedanken wie Gal. 3, 13.; 2 Cor. 5, 21. enthält, kann unter dem *κατακρίνειν* jedenfalls nur ein solches Verdammen der Sünde verstanden werden, durch welches dieselbe auch wirklich vernichtet wird. Wie nun aber das *περὶ ἁμαρτίας* zeigt, kann zunächst nur an die Vernichtung derselben, die durch die Vergebung geschieht, gedacht werden. Daß ferner durch *ἐν τῇ σαρκί* nicht der Sitz der Sünde im Menschen bezeichnet wird, geht nicht bloß daraus hervor, daß ein solcher Zusatz hier müssig sein würde, sondern auch aus dem Fehlen des Artikels vor diesen Worten. Hiernach bleibt nur übrig, an die *σάρξ* Christi zu denken, und der Gedanke dieser Stelle wird hiernach kein anderer sein, als daß die Sühnung der Sünde durch das Strafleiden des Sohnes Gottes bewirkt worden ist, und zwar dadurch, daß Gott in seinem Tode ihn erleiden ließ, was die ganze sündige Menschheit hätte erleiden sollen. In dieser Stelle ist hiernach noch bestimmter als in den beiden vorhin bezeichneten die Idee enthalten, welche in der Hauptstelle der Lehre des Paulus vom Tode Christi Röm. 3, 25. am bestimmtesten vorliegt, daß nemlich in dem Leiden Christi sich zugleich die **göttliche Heiligkeit** offenbarte, die den Sohn Gottes stellvertretend erdulden ließ, was die sündige Menschheit hätte erleiden sollen. Nach Röm. 3, 25. ist die Sünde in der ganzen Zeit vor Christus nicht bestraft worden. In dieser ganzen Periode der Geschichte ist sie von Gott übersehen worden (vergl. auch Apstg. 17, 30.) zu dem Zwecke, sie künftig mit einemmale zu bestrafen. Hatte Gott auch in der Zeit von Adam bis Christus, schon insofern er überall mit der Sünde den Tod verknüpft hatte, die Sünde nicht ganz unbestraft gelassen, so hatte er doch seine Strafgerechtigkeit selbst wieder durch Erweisungen seiner Güte mannichfach beschränkt (Röm. 2, 4.; Apstg. 14, 17.). Mit der ganzen vom Gesetz geforderten Strenge war die Sünde in dieser Zeit noch nirgends bestraft worden. Wäre dies auch überhaupt niemals geschehen, hätte Gott durch die bloße Ankündigung der Vergebung der Sünden die Strafe der Sünde bei der Stiftung des neuen Bundes einfach niedergeschlagen, so würde eben damit das Ansehn des Gesetzes in entscheidender Weise gebrochen worden sein. Deshalb bedurfte es einer **vollen Offenbarung der göttlichen** *δικαιοσύνη*, worunter wir hier nicht die Gerechtigkeit Gottes im engeren Sinne, sondern nach einem auch sonst im neuen Testament vorkommenden Sprachgebrauch seine **sittliche Vollkommenheit**, seine **Heiligkeit** zu verstehen haben. Diese Heiligkeit Gottes, vermöge deren er den Sünder aus seiner Gemein-

schaft ausschließt und ihn allen Strafen der Sünde unterwirft, ist aber darin in vollkommener Weise zur Erscheinung gekommen, daß Gott seinen Sohn die Strafe der Sünde erleiden ließ. Da es am nächsten liegt, in ἱλαστήριον die Bezeichnung des Todes Christi als eines Sühnopfers zu finden, so wird nun weiter von Paulus an dieser Stelle bezeichnet, wie in Folge dieser freiwilligen Uebernahme der Strafe der Sünde von Seiten Christi die vom Gesetz geforderte Sühne dargebracht worden ist. In dieser Stelle ist die Lehre des Paulus vom Tode Christi nicht bloß insofern in ihrer am meisten entwickelten Gestalt enthalten, als in ihr die Nothwendigkeit einer vollen Offenbarung der göttlichen Heiligkeit durch den Hinweis auf die frühere Nichtbestrafung der Sünde ausdrücklich motivirt, sondern auch gezeigt wird, wie im Erlösungswerk die Heiligkeit Gottes im Einklang mit seiner Liebe steht. Während Paulus meist den Tod Christi als die Offenbarung der göttlichen Liebe betrachtet, zeigt er an dieser Stelle, wie die Liebe Gottes dabei im Einklang mit seiner Heiligkeit handelt. Während diese letztere sich darin offenbarte, daß er das mit der Sünde verknüpfte Leiden in seiner ganzen Strenge den Sohn Gottes erdulden ließ, zeigt sich zugleich die göttliche Liebe darin in ihrer höchsten Stärke, daß Gott seinen Sohn stellvertretend für die sündige Menschheit eintreten ließ, so daß er nun die Menschheit von der Schuld der Sünde entbinden kann.

Die Versöhnung. Während ἀπολύτρωσις in dem engeren Sinne nur die Entbindung von der Schuld des alten Lebens bezeichnet, ist in dem Begriff der καταλλαγή zugleich die Entstehung eines neuen Verhältnisses zu Gott mit eingeschlossen. Gott, nicht Christus ist es nach 2 Cor. 5, 19. und allen anderen paulinischen Stellen, der die Menschheit mit sich versöhnt hat, während Christus dagegen sich in seinem Tode Gott als Sühnopfer (ἱλαστήριον) darbringt. Während ferner in die durch Christus dargebrachte Sühne auch diejenigen miteinbegriffen sind, welche die Versöhnung sich noch nicht angeeignet haben, ist dagegen versöhnt mit Gott nur der, welcher durch die Aneignung der Sühne bereits in ein neues Verhältniß zu Gott eingetreten ist. Ist die Sünde Feindschaft gegen Gott (Röm. 8, 7.), so ist auch der Mensch in dem unerlöseten Leben in einem Zustand der Feindschaft und Abneigung gegen ihn. Da das Gesetz ihn wegen seiner Sünde von der Gemeinschaft Gottes ausschließt, so kann er, ehe nicht die vom Gesetz geforderte Sühne dargebracht ist, Gott nicht in kindlicher Liebe nahen. Von ihm kann deshalb auch nicht die Versöhnung ausgehen. Er kann die Versöhnung nur ergreifen. Deshalb heißt es bei Paulus niemals, daß der Mensch sich mit Gott versöhnt, sondern immer nur, daß Gott die Welt mit sich versöhnt hat, während der Mensch mit Gott versöhnt wird. Er wird aber mit Gott versöhnt, indem er die durch den Tod Christi als eines für die Sünde der Welt dargebrachten Sühnopfers bewirkte Sündenvergebung sich gläubig aneignet, eben damit in das durch das Versöhnungswerk Christi objectiv begründete Verhältniß zu

Gott wirklich eintritt, so daß also, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, die καταλλαγή bereits eine Anwendung des objectiven Vorgangs auf das gläubige Subject ist. Der Mensch, der die Versöhnung sich aneignet, ist eben damit aus dem Zustand der Feindschaft gegen Gott herausgetreten. Wenn nun die göttliche Liebe es ist, welche die im Zustand der Entzweiung mit ihm sich befindenden Menschen in das rechte Verhältniß zu sich wieder einsetzt, so hat sich die Liebe Gottes gegen das menschliche Geschlecht nicht erst dann offenbart, nachdem der göttliche Zorn durch die Selbstaufopferung Christi befriedigt worden war. Da vielmehr die Liebe das Erlösungswerk selbst geordnet hat, so kann in Gott nicht bis zur Darbringung des Sühnopfers nur und ausschließlich sein Zorn gewaltet haben. Dennoch ist auf der anderen Seite doch auch wieder das Verhältniß Gottes zu dem wiedergeborenen Menschen ein ganz anderes, als das zu dem noch unter der Herrschaft der Sünde stehenden. Oder sollte nach Paulus in der Versöhnung nur das Verhältniß des Menschen zu Gott sich ändern, nicht aber zugleich auch das Verhältniß Gottes zum Menschen? Aber hieraus würde ja folgen, daß Gott sich nur dem Bewußtsein des Menschen als der zürnende darstellt, ohne daß der Vorstellung von dem göttlichen Zorn eine objective Realität zugeschrieben werden könnte. Wie sehr dies aber der paulinischen Lehre widersprechen, wie sehr es namentlich mit der Lehre des Paulus von dem Tode Christi als dem für die Menschheit dargebrachten Sühnopfer in Widerspruch stehen würde, erhellt leicht. Nach Paulus kann das Verhältniß des Menschen zu Gott sich nicht wirklich ändern, ohne daß zugleich auch das Verhältniß Gottes zum Menschen ein anderes würde. Es müßte denn sonst Gott zu dem wiedergeborenen Menschen in dem gleichen Verhältniß stehend gedacht werden, als zu dem unwiedergeborenen, was aber der paulinischen Lehre durchaus widerstreiten würde. Ist der Mensch im Zustand der Sünde unter dem göttlichen Zorn, so muß die καταλλαγή zugleich die Aufhebung dieses Zornes in sich schließen. Insofern nun aber die Liebe Gottes eine Anstalt gegründet hat, durch welche sein Zorn, der auf der sündigen Menschheit ruht, aufgehoben ist und die Liebe sich der Menschheit wieder frei mittheilen kann, hat die Liebe Gottes schon vor der Darbringung der Sühne über der Menschheit gewaltet, insofern diese Liebe aber an der Sünde in der Menschheit eine Schranke fand, so daß sie sich nicht frei mittheilen konnte, ändert sich darin das Verhältniß Gottes zum Menschen in der Versöhnung, daß die vorher gehemmte göttliche Liebe nach Aufhebung des Zornes sich nun wieder frei der Menschheit mittheilen kann.

Durch den Tod Christi ist nun das Gesetz aufgehoben, und da, wie wir sahen, eine scharfe Scheidung zwischen dem rituellen und ethischen Theil des Gesetzes unzulässig ist, kann auch diese Aufhebung des Gesetzes nicht bloß auf die Aufhebung des

*) A. a. O. Thl. 2. S. 317.

rituellen Theiles beschränkt gedacht werden, vielmehr muß sie eben so sehr auch auf den ethischen sich beziehen, von beiden aber muß gelten, daß die Erfüllung des Gesetzes in Christo nicht eine Vernichtung, sondern vielmehr eine Aufrichtung desselben ist (Röm. 3, 31.). Da die himmlischen Güter, welche das Gesetz nur abzubilden bestimmt war, durch Christus wirkliches Eigenthum der Menschheit geworden sind, so geht auch in Bezug auf den rituellen Theil des Gesetzes der Auflösung die Erfüllung zur Seite. Daß die in Bezug auf den ethischen Theil des Gesetzes stattfindende Aufhebung sich nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die Form desselben beziehen kann, erhellt leicht. Nach Paulus ist ja gerade durch den Sühnopfertod Christi dem Menschen eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes seinem ganzen Umfange nach erst möglich geworden (Röm. 8, 4.). Den Gläubigen ist ja durch Christus die Kraft zur Erfüllung des Gesetzes mitgetheilt worden. Aufgehoben ist der ethische Theil nur insofern als nach der Darbringung der vom Gesetz geforderten Sühne das Gesetz den Menschen nicht mehr wie früher von der Gemeinschaft Gottes auszuschließen vermag. Indem durch das Strafleiden des Sohnes Gottes die Anforderungen desselben befriedigt sind, kann es nicht mehr durch den Hinweis auf die göttlichen Strafen den Zugang des Menschen zu Gott verschließen. Aufgehoben ist er auch insofern als der Mensch nicht mehr aus dem Buchstaben des Gesetzes die Motive für seine Pflichterfüllung nimmt. Aber eben weil nach Paulus das Gesetz nur seiner Form, nicht seinem Inhalt nach aufgehoben ist, konnte er auch, obgleich er das ganze Gesetz für aufgehoben erklärt, doch da, wo er ewig bleibende Normen desselben im Auge hat, aus Vorschriften des mosaischen Gesetzes argumentiren, ohne daß hierin ein Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre gefunden werden könnte. Aufgehoben aber ist das Gesetz für den Gläubigen durch den Tod Christi, nicht weil dasselbe seine Forderungen auch auf den Schuldlosen auszudehnen wagte, und eben damit sich selbst aufhob, sondern weil Christus durch die Darbringung der vom Gesetz geforderten Sühne die Schuldforderung desselben vollkommen befriedigt hat.

Als Wirkung des Todes Christi betrachtet Paulus aber nicht bloß die Vergebung der Sünden, sondern auch die wirkliche Vernichtung ihrer Macht im Menschen. Während der wirkliche Empfang des neuen Lebens als eine Wirkung der Auferstehung Christi von Paulus betrachtet wird, wird das Brechen des Menschen mit seiner ganzen sündigen Vergangenheit, sein Heraustreten aus dem sündigen Lebenszusammenhang, in dem er bisher gestanden hatte, mit dem Tode Christi in die engste Verbindung gebracht, und zwar ist hierbei der Tod Christi keineswegs bloß von seiner für die Gläubigen vorbildlichen Seite aufgefaßt, sondern es liegt vielmehr die Idee einer Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus zu Grunde, welche sich durch alle paulinischen Briefe hindurchzieht und für den Lehrbegriff desselben in so besonderem Maße characteristisch ist. Nach derselben müssen sich die Vorgänge des Lebens Christi auch in den Gläubigen wiederholen. Wie Christus in seinem Tode aus dem Le-

ben, in welchem er die Sünde der Menschheit getragen hatte, für immer heraustrat, so müssen auch die Gläubigen mit ihrer ganzen Vergangenheit brechen. Daß es fremde Schuld war, die Christus in seinem Tode trug, während die Gläubigen in ihre eigene Sünde verstrickt sind, kann deshalb nicht in Betracht kommen, weil ja Christus in seinem stellvertretenden Leiden die Sünde der Menschheit, ihre Gottverlassenheit als seine eigene empfand. Vermöge der Lebensgemeinschaft aber, in welcher die Gläubigen mit Christus stehen, müssen sie das Strafleiden Christi mitempfinden, als wäre es ihr eigenes, und nur diejenigen können sich der Vergebung der Sünden wirklich getrösten, welche vermöge jener innigen Lebensgemeinschaft mit Christus das Leiden Christi als ihr eigenes Leiden mitfühlen. Es kann dies aber nicht geschehen, ohne daß der Mensch die ganze Richtung seines früheren Lebens als eine sündhafte verdammt und mit seiner ganzen sündigen Vergangenheit bricht. Eben damit aber ist die Sünde im Menschen in ihrer Wurzel ertödtet.

Die Auferstehung Christi. In der Lehre des Paulus spiegelt sich in lebendiger Weise der tiefe Eindruck wieder, den die Erscheinung des auferstandenen Christus bei seiner Berufung zum Apostel auf ihn gemacht hatte. Seine Lehre von der Umgestaltung der Gläubigen nach dem Bilde des auferstandenen und verklärten Christus, von dem Wesen der neutestamentlichen Gottesverehrung als einer nicht mehr an Raum und Zeit gebundenen beruht ganz hierauf. Daraus, daß diese Erscheinung des auferstandenen Christus für Paulus selbst der Anfang eines neuen Lebens geworden war, erklärt sich die ethische Wirkung, welche er gerade dieser Thatsache für das Leben der Gläubigen beilegt.

Die Auferstehung Christi ist aber zunächst die göttliche Bestätigung des Versöhnugstodes Christi. In ihr ist die sichere Bürgschaft gegeben, daß Gott den Tod Christi auch wirklich als ein Sühnopfer angenommen habe (1 Cor. 15, 17.). Wäre diese Auferweckung nicht erfolgt, so würde das Leiden Christi als die Folge eigener Sünde betrachtet werden müssen. Wegen dieses engen Verhältnisses, in welchem die Auferstehung Christi zum Tode desselben stand, steht sie auch in engster Beziehung zur δικαίωσις des Menschen (Röm. 4, 25.).

Wie mit dem Tode Christi das Leben, in welchem er menschliche Sünde wie seine eigene trug, zu seinem Ende gelangte, so trat er mit seiner Auferstehung in eine von den Bedingungen des irdischen Lebens nicht mehr abhängige Daseinsform ein. Erreicht für Christus in seinem Tode seine Theilnahme an der menschlichen Hülfsbedürftigkeit und Schwäche ihre Spitze, so beginnt mit seiner Auferstehung für ihn ein Leben in göttlicher Kraft und Herrlichkeit, dessen Seligkeit nicht mehr durch das Tragen fremder Schuld getrübt wird. Da nun Christus überall nur als der Repräsentant der ganzen Menschheit handelt, so muß sich vermöge der Lebensgemeinschaft, in der die Gläubigen mit ihm stehen, auch dieser Vorgang in den Gläubigen wiederholen. Ist nun aber das Leben, zu welchem Chri-

stus auferstand, sowohl ein unsterbliches als ein seliges, so muß auch in den Gläubigen durch die Vermittlung der Auferstehung Christi ein seiner Natur nach ewiges Leben sich erzeugen. Findet Paulus in der Auferstehung Christi den sicheren Grund für die Auferstehung der Gläubigen, so setzt dies voraus, daß Christus in einer verklärten, über allen Tod erhabenen Daseinsform auferstand, indem ja sonst die Verklärung des Körpers der Gläubigen nicht mit der Auferstehung Christi in einen solchen engen Zusammenhang hätte gebracht werden können. Unmöglich konnte Christus hiernach wieder mit dem *σῶμα ψυχικόν* auferstanden sein, wenn auch durch das Gesagte nicht ausgeschlossen wird, daß erst mit seiner Erhebung zum Vater diese Verklärung zu ihrer Vollendung kam. Ist nun aber nach Paulus die Auferstehung Christi nur in dem Sinne die Bürgschaft unserer eigenen Auferstehung, als sie die Möglichkeit einer Verklärung des *σῶμα ψυχικόν* in ein *σῶμα πνευματικόν* beweist? Da jedoch aus der Möglichkeit an sich noch nicht folgen würde, daß die Gläubigen auch wirklich dieser Verklärung theilhaftig werden würden, insofern die Sündlosigkeit Christi in dieser Beziehung einen bestimmten Unterschied zwischen ihm und der übrigen Menschheit begründen könnte, so kann sich nur aus der Idee der Lebensgemeinschaft, in der die Gläubigen mit Christus stehen, der bezeichnete Zusammenhang erklären. Unter Voraussetzung dieser Idee konnte der Apostel allerdings unbeschadet der Sündlosigkeit Christi den Grund für die Auferstehung der Gläubigen in der Auferstehung Christi finden. In einer Welt der Sünde und des Todes ist Christus der erste, welcher zu einem verklärten, über den Tod schlechthin erhabenen Leben aus dem Tode hervorging; insofern Christus aber überall nur der Repräsentant der ganzen Menschheit ist, folgt aus seiner Auferstehung unmittelbar die Auferstehung aller Gläubigen.

Schon hieraus, daß Christus nach Paulus mit einem verklärten, über allen Tod erhabenen Körper auferstand, folgt, daß er nach seiner Auferstehung unmöglich von neuem dem Tode unterliegen konnte. Sonst hätte ja auch die Auferstehung Christi nicht als die sichere Bürgschaft unserer eigenen Auferstehung von Paulus haben betrachtet werden können. Hebt er aber häufiger die Auferstehung als die sich daran anschließende Erhebung Christi zum Vater hervor, so liegt der Grund hiervon darin, daß für ihn diese letztere unmittelbar aus der ersteren folgt und mit ihr von selbst gegeben war. Da Paulus, wie wir aus anderen Stellen seiner Briefe sehen, einen Uebergang in ein höheres Dasein, der von dem gegenwärtigen Tode wesentlich verschieden ist, kennt, so werden wir einen ähnlichen Uebergang auch bei Christus nach seiner Auferstehung annehmen müssen. Als eine paulinische Idee von wesentlicher Bedeutung müssen wir es hiernach bezeichnen, daß Christus nach seiner Auferstehung nicht von neuem dem Tode unterliegen konnte, den er eben durch seine Auferstehung überwunden hatte (Röm. 6, 9.). Dagegen ist von Paulus an den Stellen, welche von dieser Erhebung Christi zum Vater handeln (Eph. 4, 8. 10.; 1 Tim. 3, 16.), die Art und Weise dieses Ueber-

ganges in ein höheres Dasein nicht näher bezeichnet. Indem in den Evangelien der äußere Verlauf dieser Thatsache dargestellt ist, bilden sie nach dieser Seite hin eine Ergänzung zu der paulinischen Darstellung. Den Schranken des irdischen Daseins mußte aber Christus nach Paulus entrückt werden, um mit göttlicher Macht für die Gründung und Verbreitung seines Reiches auf Erden wirksam sein zu können. Nur im Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit kann Christus das durch seinen Tod und seine Auferstehung gegründete Werk der Erlösung zu seiner Vollendung führen. Ist durch den Tod Christi die Sünde der Menschheit gesühnt, so mußte nun auch das göttliche Leben Christi der Menschheit in der Sendung des Geistes durch Christus selbst mitgetheilt werden. Wenn Paulus die Sendung des Geistes nicht ausdrücklich auf Christus, sondern auf Gott zurückführt, so schließt dies die Vermittlung dieser Geistesausgießung durch den erhöhten Christus eben so wenig aus, als die Bezeichnung Gottes als des Richters mit der Vermittlung dieses Gerichtes durch Christus in Widerspruch steht. Wird die Sendung der Gnadengaben als ein Werk des erhöhten Christus bezeichnet (Eph. 4, 8.), so wird damit auch die Sendung des Geistes, von dem die Gnadengaben unzertrennlich sind, auf Christus zurückgeführt. Durch seinen Geist eignet Christus die durch seinen Tod gewirkte Sühne den Menschen selbst an, und läßt sein seliges und unsterbliches Leben auf die Gläubigen überströmen. Insofern nun aber diejenigen, in welchen durch den Geist ein höheres Leben begründet worden ist, durch den Besitz dieses Lebens unter sich auf's engste mit einander verbunden werden, ist der erhöhte Christus, indem er den Geist der Welt mittheilt, zugleich der Gründer einer von ihm als dem Haupte abhängigen Gemeinde der Gläubigen. Insofern aber das neue Leben der Gläubigen erst allmählig in stetem Kampfe mit der Welt und Sünde zur Vollendung gelangt, muß der erhöhte Christus immer von neuem den Zugang der Gläubigen zu Gott vermitteln. Da jedoch durch den Tod Christi die Sünde ein für allemal gesühnt ist, bedarf es nur einer immer neuen Aneignung dieser Sühne durch die Fürbitte des erhöhten Christus (Röm. 8, 34.). Wie nun aber das Leben der einzelnen Gläubigen in einer steten Entwicklung begriffen ist, so kann auch die Gemeinde der Gläubigen nur allmählig zu dem Ziele der Vollendung, in welchem sie die ganze göttliche Lebensfülle Christi in sich aufgenommen hat, gelangen. Auch diese Entwicklung der Gemeinde in ihrem Kampfe mit der dem Reiche Gottes feindselig gegenüberstehenden Welt und ihrem Siege über dieselbe leitet nach Paulus der erhöhte Christus. Die letzte Seite des Erlösungswerkes Christi, nach welcher er die einzelnen Gläubigen, wie die Kirche zur Vollendung hinführt, werden wir am besten im Zusammenhang mit der Lehre des Paulus von der Vollendung des Reiches Gottes darstellen.

Die dreifache göttliche Ursächlichkeit des Heils. Daß in den paulinischen Briefen das Heil auf eine dreifache göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt wird (2 Cor. 13, 13.; 1 Cor. 12, 4—6.; vergl. auch Eph. 4, 4. 5. 6.), ist keine dem Paulus schlechthin eigenthümliche Idee. Schon bei Petrus finden wir den Vater als den Urgrund der neuen sittlichen und der ursprünglichen Schöpfung, den Sohn als den Vermittler des Heils, und die Aneignung desselben auf den Geist zurückgeführt. Dagegen unterscheidet sich der paulinische Lehrbegriff dadurch von den bisher von uns dargestellten Lehrtropen, daß er von der ökonomischen Trinitätslehre auf die immanente zurückgeht. Ist dies auch am bestimmtesten in Bezug auf den Sohn der Fall, so fehlt es doch auch in Bezug auf den Geist nicht ganz an Andeutungen des immanenten Verhältnisses des Vaters zum Geiste. Wenngleich auch Paulus nur selten die geschichtliche Betrachtungsweise des Erlösungswerkes verläßt, so geht er doch an einigen Stellen bestimmt auf die Wurzel der ökonomischen Trinitätslehre zurück.

Mit Recht bemerkt Neander *), daß die Trinitätslehre des Paulus eine wesentlich praktische und geschichtliche Grundlage hat. Es ist die Verehrung Gottes als Vater durch den Sohn in der durch den Geist gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft oder in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, die Lehre von dem in der Menschheit geoffenbarten Gott, welche in Gott wie den Urquell alles Daseins, so des Heils und der Heiligung erkennen lehrt. Es ist das Bewußtsein verschiedener und sich zum vollständigen Besitz des Heils einander ergänzender Beziehungen, in denen sich die Gläubigen zu Gott wissen, aus dem diese Lehre entspringt — das Bewußtsein, durch den Sohn im Geiste Zugang zum Vater als dem Endziel und dem Ursprung aller Dinge gewonnen zu haben. Indem erst durch den Sohn die Gläubigen Gegenstand der göttlichen Liebe werden, erst durch den Sohn Antheil am Geiste erhalten, ist hier überall, wie wir bereits bemerkten, die Beziehung auf Christus als den Mittler des Heils die erste, wie dies in characteristischer Weise daraus hervorgeht, daß 2 Cor. 13, 13. die Beziehung auf Christus vorangestellt ist. Indem die Gläubigen den Geist Gottes als wahrhaft göttlichen Geist wissen und der Sohn für das christliche Bewußtsein in einem ganz einzigen Verhältniß zu Gott steht, entsteht auf diesem practisch-religiösen Wege die Idee einer dreifachen göttlichen Ursächlichkeit des Heils. Dies ist die Wurzel der paulinischen Trinitätslehre im Zusammenhang des christlichen Bewußtseins. Doch bleibt, wie wir schon bemerkten, Paulus hierbei nicht stehen, sondern geht auf die Grundlage dieser ökonomischen Trinitätslehre, die immanente zurück, wenn auch namentlich in Bezug auf das Verhältniß des Geistes zum Vater in mehr andeutender Weise. Zwar wenn Paulus die Vermittlung der Weltschöpfung auf den Sohn zurückführt, wenn er den Sohn als den

*) A. a. O. Thl. 2. S. 913.

Träger der Ideenwelt, der Urbilder des creatürlichen Seins auffaßt, so bewegt er sich noch ganz auf dem Boden der Offenbarungstrinität. Wohl aber geht er auf das immanente Verhältniß des Sohnes zum Vater zurück, wenn er den Sohn als Sohn der Liebe und als Ebenbild des unsichtbaren Gottes bezeichnet (Col. 1, 13. 15.), denn hierin ist das Verhältniß des Sohnes zu Gott außer Beziehung zur Welt gedacht. Das Gleiche würde vom Geiste, von dem wir hier nur in Bezug auf sein Verhältniß zu Gott reden, nicht gesagt werden können, wenn derselbe von Paulus überall nur als eine göttliche Kraft aufgefaßt wäre. Doch schon aus der unmittelbaren Zusammenstellung des Geistes mit dem Vater und Sohn geht hervor, daß dies nicht der Fall ist. Wenn die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der selbstverleugnenden Liebe desselben ihren Grund hat, so erhellt, daß der Sohn nach Paulus bereits vor seiner Erscheinung im Fleische in persönlicher Weise existirt hat. Die unmittelbare Zusammenstellung einer göttlichen Kraft mit Personen würde doch aber immer etwas auffallendes haben. Daß Paulus auch schon den Geist bereits als Person aufgefaßt hat, könnte auch daraus hervorgehen, wenn er ihm wiederholt Prädikate, wie sie nur einer Person zukommen, beilegt, wenn er z. B. in der ganz gleichen Weise dem Geiste ein Wollen beilegt, wie Gott selbst (1 Cor. 12, 11.). Indessen fehlt es doch in Bezug auf den Geist an Stellen in den paulinischen Briefen, aus welchen so bestimmt wie in Bezug auf den Sohn die Persönlichkeit desselben geschlossen werden könnte. Streng genommen führen dieselben nicht darüber hinaus, daß auch in Bezug auf den Geist der verschiedenen Wirksamkeit Gottes im Werke der Erlösung ein realer Unterschied in Gott selbst entspricht, ohne daß Paulus näher bestimmt, welcher Art dieser Unterschied ist. Am bestimmtesten unterscheidet er 1 Cor. 2, 11. zwischen dem Geiste Gottes und Gott selbst, indem er hier nicht von dem Geiste als einem im Menschen wirksamen göttlichen Princip, sondern von dem Verhältniß des Geistes zu Gott abgesehen von seiner Wirkung in den Gläubigen redet, und auch keineswegs den Geist als das göttliche Selbstbewußtsein von Gott selbst unterscheidet. Dieses letztere ist schon dadurch ausgeschlossen, daß er ja auch dem Sohne im Unterschied von dem Vater nach seiner Lehre vom Sohne Selbstbewußtsein zugeschrieben haben muß. Aber auch an dieser Stelle wird das immanente Verhältniß des Geistes zum Vater nicht näher bestimmt, ganz unbestimmt bleibt dagegen an allen diesen Stellen das immanente Verhältniß des Geistes zum Sohne.

---

Das Heil und die Aneignung desselben. Das durch Christus gegründete Heil wird von Paulus bald als ein schon gegenwärtiges, bald als ein noch zukünftiges Besitzthum der Gläubigen betrachtet. Werden dieselben an manchen Stellen als bereits gerettete bezeichnet, so wird an anderen ihre Rettung erst in der Zukunft er-

wartet. So sind sie auch nach manchen Stellen schon jetzt in das Verhältniß der Kinder zu Gott eingetreten, nach anderen wird die Kindschaft erst als Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen betrachtet. Auch die δικαιοσύνη, die den Gläubigen schon jetzt beigelegt wird, wird doch nach Gal. 5, 5. erst im zukünftigen Leben ein vollkommenes subjectives Besitzthum derselben. Hiernach wird nach Paulus das Heil, in dessen Besitz die Gläubigen schon jetzt eingetreten sind, erst in der Zukunft des Reiches Gottes zu seiner Vollendung gelangen. Wenn wir nun die Lehre des Paulus von der Vollendung des Reiches Gottes hier noch ausschließen, so besteht das Heil in Sündenvergebung und Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens.

Gerade bei Paulus tritt im Gegensatz gegen den gesetzlichen Standpunkt der Gesichtspunkt sehr bestimmt hervor, daß nicht bloß die Gründung des Heils durch Christus, sondern auch die Aneignung desselben auf der göttlichen Gnade beruht. Er, der überall mit so besonderem Nachdruck den objectiv göttlichen Factor hervorhebt, betrachtet auch die Aneignung des Heils als ein Werk Gottes. Ja er scheint diesen Gesichtspunkt bisweilen so ausschließlich zu verfolgen, daß die Wirksamkeit Gottes zur Aneignung des Heils gar nicht mehr durch eine sittliche Empfänglichkeit von Seiten des Menschen bedingt erscheint. Es hängt mit der Lehre des Paulus von dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts, mit seiner Lehre von der Sünde zusammen, daß der Mensch sich das Heil auch nicht aus eigener sittlicher Kraft anzueignen vermag. Aber eben diese Lehre kann uns schon darauf hinführen, daß die göttliche Wirksamkeit überall auch an eine Bedingung von Seiten des Menschen geknüpft zu denken ist. Da er zwar die Sünde in der Menschheit als das herrschende Princip betrachtet, aber doch nicht jede Empfänglichkeit für das Heil dem unerlöseten Menschen abspricht, so können wir schon hieraus schließen, daß die göttliche Wirksamkeit durch die sittliche Empfänglichkeit von Seiten des Menschen bedingt zu denken sei, daß der letzte Grund der Ausschließung eines Theiles der Menschheit vom Heil allerdings in einem göttlichen Rathschluß liegt, daß aber dieser Rathschluß selbst wieder durch die vorausgesehene sittliche Unempfänglichkeit des Menschen bedingt sei.

Paulus unterscheidet genauer als die übrigen Apostel die göttlichen Thätigkeiten, auf welche die Aneignung des Heils zurückgeführt werden muß. Er bestimmt näher die Reihenfolge derselben und das gegenseitige Verhältniß dieser verschiedenen Thätigkeiten. Die Reihenfolge, nach welcher wir dieselben hier zu betrachten haben, kann nicht zweifelhaft sein, da Paulus sie selbst ausdrücklich bestimmt (Röm. 8, 29 f.). Wäre an dieser Stelle unter ἐδόξασε die δόξα zu verstehen, welche den Gläubigen schon jetzt zu Theil geworden ist, so würde auch schon das Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung in ihr bezeichnet sein. Indessen da der Gebrauch des Aorists an dieser Stelle nicht hindert, die δόξα von der noch zukünftigen Herrlichkeit der Gläubigen zu verstehen, so wird sich aus ihr nicht

mit Gewißheit das Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung bestimmen lassen. Daß Paulus die rechtfertigende und die heiligende Thätigkeit Gottes sehr bestimmt von einander unterscheidet, kann nach Stellen wie 1 Cor. 1, 30.; 6, 11. nicht zweifelhaft sein. Aber aus der Reihenfolge, in welcher an diesen Stellen diese beiden Thätigkeiten genannt werden, läßt sich auf das gegenseitige Verhältniß derselben nicht mit Bestimmtheit schließen, da ἁγιάζεσθαι selbst wieder bei Paulus in einem engeren und einem weiteren Sinne steht und da sich nicht erwarten läßt, daß die Reihenfolge, in der er an diesen Stellen diese verschiedenen Thätigkeiten Gottes aufführt, überall eine systematisch genaue sei.

Die Erwählung. Daß das Heil in Christo für alle Menschen ohne Unterschied des Standes, der Nationalität, des Geschlechts bestimmt sei, ist eine gerade von Paulus im Gegensatz zu dem jüdischen Partikularismus mit besonderem Nachdruck hervorgehobene Idee. Obgleich nun aber das Heil für alle bestimmt ist, zeigt doch die Erfahrung, daß nicht alle dasselbe wirklich annehmen, daß namentlich das jüdische Volk, für welches das Heil zunächst bestimmt ist, von demselben ausgeschlossen bleibt. Diejenigen nun, in welchen ein neues Leben durch den Geist erzeugt worden ist, müssen den letzten Grund hiervon in der ewigen Erwählung Gottes, die sie von jedem sittlichen Verdienste von Seiten des Menschen völlig unabhängig wissen, finden; und das Bewußtsein, aufgenommen zu sein in diesen ewigen Rathschluß, gibt ihnen unter den Schwankungen ihres inneren Lebens einen festen Halt und ihrem Leben eine ewige Bedeutung. Lehrt nun der Apostel nur eine ewige Erwählung der Gläubigen zur Seligkeit, nicht aber eine dieser Erwählung zur Seite gehende ewige Vorherbestimmung der Ungläubigen zur Unseligkeit? Nach Neander *) bezieht sich die Verwerfung der Ungläubigen nur auf die zeitliche Erscheinung, hat nicht, wie die Erwählung zur Seligkeit, einen ewigen, idealen Grund. Indessen geht doch nach Röm. 9, 12 f. der Erwählung des Jakob zum Träger der Verheißung die Ausschließung des Esau unmittelbar zur Seite, und da dem Paulus das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Brüder als Typus eines höheren Verhältnisses gilt, scheint hiernach als die Kehrseite der Erwählung eines Theiles der Menschheit zur Seligkeit die Vorherbestimmung eines anderen Theiles zur Unseligkeit betrachtet werden zu müssen. Indessen spricht Paulus nirgends so bestimmt und ausdrücklich eine ewige Vorherbestimmung zur Unseligkeit aus, wie er die Erwählung der Gläubigen zur Seligkeit lehrt. Vielmehr lehrt er diese letztere, wie Neander mit Recht bemerkt, nur in dem Sinne, daß diejenigen, an welchen die in Christo gesetzte Idee nicht in Erfüllung geht, eben daher als die von dieser Verwirklichung Ausgeschlossenen, als die Verworfenen erscheinen. — In dem bisher Bemerkten haben wir schon vorausgesetzt, daß die Erwählung der Gläubigen zur Seligkeit von dem bloßen göttlichen Vorherwissen

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 824.

wesentlich verschieden ist. Weiß Gott vermöge seiner Allwissenheit von Ewigkeit her voraus, wer von den Menschen an der Seligkeit des vollendeten Reiches Gottes Theil nehmen wird, so liegt in der Erwählung der Wille der göttlichen Liebe bezeichnet, daß die Gläubigen dieser Seligkeit wirklich theilhaftig werden sollen. Diese Erwählung ist aber nach Paulus insofern eine ganz unbedingte, als dieser Rathschluß ein reiner Ausfluß der göttlichen Gnade ist. Diejenigen, welche sich in diesen Rathschluß aufgenommen wissen, wissen eben damit, daß derselbe durch kein sittliches Verdienst von ihrer Seite bedingt ist, daß der sündige Mensch Gott gegenüber gar keinen Rechtsanspruch auf Begnadigung hat. Diesen Gedanken, welcher mit der Lehre des Paulus von der Tiefe und dem Umfang der Sünde im menschlichen Geschlecht eng zusammenhängt, entwickelt Paulus gegenüber der Ansicht seiner jüdischen Gegner, welche schon wegen ihrer äußeren Abstammung von dem Volke Israel und wegen ihrer gesetzlichen Leistungen einen Rechtsanspruch auf Theilnahme am Heil zu haben glaubten, mit besonderer Schärfe, so daß es sogar bisweilen den Anschein gewinnt, als betrachte er die Erwählung der Gläubigen überhaupt nicht mehr durch eine von Gott vorausgesehene sittliche Empfänglichkeit des Menschen bedingt. Daß er aber diese Bedingung in Röm. 9 bis 11., wo er den so eben bezeichneten Gedanken ausschließlich verfolgt, nicht ausdrücklich hervorhebt, beweist nicht, daß er eine solche Bedingung überhaupt nicht angenommen habe. Daß aber auch das von Paulus angeführte Beispiel des Jakob und Esau nicht in Widerspruch damit steht, daß die Erwählung durch eine vorhergesehene sittliche Empfänglichkeit des Menschen bedingt ist, erhellt daraus, daß er, worüber nach der ganzen Tendenz dieses Abschnitts und nach 9, 11. kein Zweifel sein kann, durch dieses Beispiel nur den Gedanken beweisen will, daß die äußere Abstammung von dem alttestamentlichen Bundesvolke, so wie eigene gesetzliche Leistungen in keiner Weise einen Rechtsanspruch auf Theilnahme am Heil begründen können. Nur in dieser bestimmten Beziehung hebt Paulus hervor, wie die Auswahl des Jakob zum Träger der Verheißung und die Abhängigkeit des Esau von seinem Bruder schon bestimmt war, noch ehe sie durch ihr eigenes sittliches Verhalten einen Einfluß auf den göttlichen Rathschluß ausüben konnten.

Die absolute Prädestinationslehre, nach welcher der Rathschluß der Erwählung in keiner Weise durch eine von Gott vorausgesehene sittliche Empfänglichkeit des Menschen bedingt ist, würde nun keinenfalls in der Fassung als eine paulinische betrachtet werden können, nach welcher auch die Sünde in diesen ewigen Rathschluß Gottes mit aufgenommen ist und auf göttliche Veranstaltung zurückgeführt werden muß. Denn in dieser Fassung widerspricht ihr alles dasjenige bei Paulus, was von einem göttlichen Gericht über die Sünde gelehrt ist, nicht weniger aber auch der paulinische Begriff der Sünde als einer freien That des Menschen, die, weil sie an sich vermeidlich war, mit Schuld und Strafbarkeit vor Gott verbunden ist. Nur in dem Sinne könnte daher jedenfalls die vorher bezeichnete Erwählungslehre als

eine paulinische betrachtet werden, als unter Voraussetzung der Sünde ein Theil der Menschheit zur Seligkeit, ein anderer zum Verderben von Gott vorher bestimmt ist. Wenn indessen Paulus die göttliche Gnadenwirksamkeit in dem neuen Leben überall durch die sittliche Empfänglichkeit des Menschen bedingt betrachtet, so wird er gewiß auch die Entstehung des neuen Lebens von einer solchen Empfänglichkeit des Menschen abhängig gedacht haben, und zwar um so mehr, als ja Paulus, wie stark er auch die Tiefe und den Umfang der Sünde im unerlöseten Leben schildert, doch nicht jede Empfänglichkeit für das Heil demselben abspricht. Und wenn er gewiß auch die Anregung dieser Empfänglichkeit auf eine göttliche Wirksamkeit zurückführt, so betrachtet er doch nirgends den Zug der göttlichen Gnade als einen von Seiten des Menschen unwiderstehlichen, vielmehr nimmt er ja bestimmt die Möglichkeit an, daß auch der Wiedergeborene wieder aus der Gnade fallen könne. Wie nach ihm die Verwerfung durch das Heraustreten aus der bisherigen ungläubigen Stellung des Menschen zu Gott wieder rückgängig gemacht werden kann, so kann auch der Gläubige durch seinen Rückfall in das alte Leben den Rathschluß Gottes wieder aufheben. Da auch die, welche die umbildende Kraft der Gnade wirklich schon an ihrem Innern erfahren haben, in das alte Leben wieder zurückfallen können, jeder aber, der der Wiedergeburt theilhaftig geworden ist, als in den Rathschluß Gottes aufgenommen zu betrachten ist, so kann allerdings auch die Erwählung von Seiten des Menschen wieder rückgängig gemacht werden. Da, wo Paulus bezeichnet, wie die Erwählten auch sicher des ewigen Lebens theilhaftig werden würden, wie den ewigen Rathschluß Gottes nichts rückgängig zu machen vermöge, setzt er voraus, daß auch die Gläubigen ihrerseits zur Verwirklichung dieses ewigen Rathschlusses beitragen. Daß Paulus die Erwählung der Gläubigen durch eine vorausgesehene sittliche Empfänglichkeit derselben bedingt betrachtet, geht auch daraus hervor, daß er den letzten Grund der Verwerfung der Juden in ihrem Unglauben findet (Röm. 11,20.), und diesen Unglauben als einen durchaus verschuldeten bezeichnet (10, 18 ff.). Nirgends aber finden wir hier diesen Unglauben selbst wieder auf eine göttliche Wirksamkeit zurückgeführt, womit auch ganz in Widerspruch stehen würde, daß Paulus so nachdrücklich auf die Menschen als auf solche verweist, welche ungeachtet aller noch so eindringlichen Willenserklärungen Gottes sich unverbesserlich gezeigt hätten Auch würde mit einer solchen Annahme die Idee der Allgemeinheit der Gnade, die Paulus ja überall mit so besonderem Nachdruck hervorhebt, nur unter der Voraussetzung vereinigt werden können, daß man zwischen dem verborgenen und offenbaren Willen Gottes unterscheidet. Von einer solchen Unterscheidung findet sich aber bei Paulus keine Spur. Das Gesagte wird auch dadurch nicht widerlegt, daß die Verstockung des Menschen als ein Akt Gottes und gewiß nicht als bloße göttliche Zulassung der Sünde betrachtet wird, da die Verstockung den Unglauben und zwar den beharrlich und gegen besseres Wissen hartnäckig festgehaltenen Unglauben zu ihrer Voraussetzung

hat. Ist nun aber die Verwerfung des Menschen durch den Unglauben von seiner Seite bedingt gedacht, so wird auch gewiß die Erwählung die von Gott vorausgesehene sittliche Empfänglichkeit desselben zu ihrer nothwendigen Bedingung haben. Hiergegen kann man sich auch nicht auf Röm. 9, 16. berufen, da nach der von uns bezeichneten sonstigen Lehre des Apostels über das Verhältniß der göttlichen Gnadenwirksamkeit zur menschlichen Empfänglichkeit hierin nur die Bezeichnung eines verkehrten sittlichen Verhaltens des Menschen zu Gott, welches die Rechtfertigung als die Folge eigener sittlicher Leistungen in Anspruch nimmt, liegen kann. Zu dem Gesagten kommt noch hinzu, daß er ja die Ausschließung der Juden von der Theilnahme am Heil nur als eine vorübergehende betrachtet, jedenfalls also nur eine temporäre Verwerfung derselben gelehrt haben könnte, daß er aber auch, wollte man hiergegen einwenden, daß doch mit der Aufnahme des Volkes im Großen und Ganzen eine ewige Verdammniß Einzelner nicht in Widerspruch stehe, nicht undeutlich in manchen Stellen eine allgemeine Beseligung der ganzen Menschheit in Aussicht stellt (Röm. 11, 32.). Könnte man nun auch noch streiten, ob eine solche allgemeine Beseligung der Menschheit wirklich von dem Apostel gelehrt sei, so wird man doch so viel zugestehen, daß eine so nachdrücklich wiederholte Hinweisung auf die allgemeine Bekehrung des menschlichen Geschlechts mit der Annahme einer unbedingten Erwählung eines Theiles der Menschheit zur Seligkeit, der eine ebenso unbedingte Vorherbestimmung eines anderen zur Seite gehe, ihrer ganzen Tendenz nach sich nicht wird vereinigen lassen. Oder sollte Paulus zwischen zwei einander widersprechenden Vorstellungen und zwar noch dazu in demselben Zusammenhange geschwankt haben? Sollte er einmal eine völlig absolute Vorherbestimmung der einen zur Seligkeit, der anderen zur Verdammniß gelehrt haben, und doch auf der anderen Seite den letzten Grund dieser Verwerfung wie jener Erwählung in einem sittlichen Verhalten des Menschen gefunden haben, vielleicht ohne sich des Widerspruchs zwischen beiden einander widerstreitenden Denkweisen selbst bewußt zu werden? Indessen muß doch gewiß die Auslegung zunächst von der Voraussetzung eines mit sich selbst übereinstimmenden Denkens bei einem Geiste von der Tiefe und Schärfe eines Paulus ausgehen, und zusehen, ob sich wirklich solche widersprechende Vorstellungen in seinem Geiste finden. Hier wird sich bei genauerer Betrachtung zeigen, daß man nur mit Verkennung der eigentlichen Tendenz des Abschnitts Röm. 9—11., ferner nur mit Verkennung des Wesens des Begriffes der Verstockung in diesen Capiteln die Lehre vorgetragen finden konnte, als bestimme der göttliche Wille einzelne Menschen unbedingt zum Guten, andere ebenso unbedingt zum Bösen, als erfolge also auch mit der Verweigerung des Glaubens nichts anderes, als was mit dem Willen und dem Rathschlusse Gottes übereinstimme. Eine solche Ansicht weist Paulus als eine falsche Folgerung aus den von ihm vorgetragenen Sätzen zurück (9, 20 f.). Da er überall von der Voraussetzung des Zustandes der Sünde in der Menschheit ausgeht, so hat er auch Vs. 21. nicht das

metaphysische Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern das durch die Sünde bestimmte im Auge. Wenn unter Voraussetzung freier Verschuldung des Menschen Gott den einen dem Verderben preisgeben, den anderen zur Seligkeit bestimmen würde, so würde der erstere immer doch kein Recht haben, Gott anzuklagen, da er seinen Zustand immer nur als die Strafe seiner eigenen Sünden betrachten müßte. Daß nun aber Gott unter Voraussetzung gleicher Verschuldung wirklich so handele, sagt Paulus nicht, vielmehr will er nur das Recht Gott zu einer solchen Handlungsweise in abstracto gewahrt wissen. Diese Worte sind also nur hypothetisch zu nehmen. Daß Gott in der Wirklichkeit in solchen Fällen überall seiner Liebe und Weisheit gemäß handele, zeigen die folgenden Verse (Vs. 22. 23.), wo der Apostel entwickelt, wie in dem bestimmten Falle, um welchen es sich hier handelt, Gott eben nicht in der bezeichneten Weise gehandelt habe.

Die Berufung. Die Berufung ist die Verwirklichung des ewigen Rathschlusses in der Zeit. Sie faßt zunächst die Anbietung des Heils von Seiten Gottes, sodann aber auch zugleich die wirkliche Annahme desselben von Seiten des Menschen in sich und zwar so, daß auch diese Annahme auf eine göttliche Wirksamkeit zurückgeführt wird. Zwar werden zur Theilnahme am Heil alle durch die Predigt des Evangeliums berufen, aber da der Mensch diesem Rufe widerstreben kann, so sind berufen in dem paulinischen Sinne doch nur die, welche diesen göttlichen Ruf auch wirklich angenommen haben. Da aber die Annahme des Heils die Anbietung desselben durch die Verkündigung des Evangeliums voraussetzt, so liegt in dem Begriff der Berufung die Anbietung desselben vorausgesetzt.

Die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist die unmittelbare Folge der gläubigen Annahme des Evangeliums, die ihrerseits wieder durch die Kunde desselben vermittelt ist. (Röm. 8, 30.). Wenn sich auch der Begriff der Rechtfertigung selbst bereits im alten Testament, in einigen Reden Christi und bei Jakobus findet, so ist er doch nirgends sonst ein die ganze Darstellung der christlichen Wahrheit in der Weise beherrschender Grundbegriff, wie bei Paulus. Allerdings kann die Lehre desselben von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott nur im Zusammenhang mit der Lehre vom Glauben verstanden werden, da wir aber hier die Reihe göttlicher Thätigkeiten, durch welche das Heil dem Menschen angeeignet wird, betrachten, so können wir hier die Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben noch nicht vollständig entwickeln. Bezeichnet nun die Rechtfertigung ein Urtheil Gottes, durch welches der Mensch von Gott als ein Gerechter erklärt und in Folge dessen auch für einen Gerechten von ihm gehalten wird? Oder ist rechtfertigen nach Paulus so viel, als Jemanden zur Gerechtigkeit hinführen? Oder umfaßt vielleicht der paulinische Begriff der Rechtfertigung beides zugleich *)? Indessen sind die Gerechterklärung des Menschen in dem juridischen Sinne und

*) So Lipsius die paulinische Rechtfertigungslehre 1853.

die Bewirkung der Gerechtigkeit im Menschen durch den heiligen Geist zwei so ganz verschiedene Begriffe, daß sie unmöglich in einem und demselben Worte von Paulus zugleich bezeichnet werden konnten. Allerdings würde sich auch nach dieser Ansicht noch ein gewisser Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung annehmen lassen, wenn man nur in dem Begriff der Heiligung selbst wieder die erste Begründung eines neuen Lebens in den Gläubigen von der weiteren Entwicklung desselben unterscheidet, und die erstere mit der Rechtfertigung in dem gewöhnlichen juridischen Sinne unmittelbar zusammenfaßt, aber da in den Begriff der Heiligung bei Paulus auch jene erste Begründung des neuen Lebens durch den Geist eingeschlossen ist, so muß der Begriff der Rechtfertigung selbst ein engerer sein. Daß dies wirklich der Fall ist, geht daraus hervor, daß der Gegensatz von rechtfertigen bei ihm beschuldigen, verurtheilen ist (Röm. 5, 18.; 8, 33.), daß Paulus *δικαιοῦν* selbst durch *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* erklärt (Röm. 4, 3. 5. 6.); daß es sich hier um ein Urtheil von Seiten Gottes über den Menschen handelt, daß der paulinische Begriff der Rechtfertigung juridischer Natur ist, darauf weisen auch die Zusätze: *παρὰ τῷ θεῷ, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* hin — eine Auffassung, die auch dadurch bestätigt wird, daß schon im alten Testament und in den Reden Christi, aber auch bei Jakobus der Begriff der Rechtfertigung in diesem juridischen Sinne gebraucht wird. Da nun in dem unerlöseten Leben die Sünde eine Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen bildet, so enthält der Begriff der Rechtfertigung die Erklärung von Seiten Gottes, daß die Sünde dem Menschen hinfort nicht mehr als Schuld angerechnet werden solle, daß die Strafe derselben ihm erlassen sei, daß er in Gottes Augen so hinfort betrachtet werden solle, als hätte er überhaupt nicht gesündigt. So erklärt Paulus die Rechtfertigung Röm. 4, 7 ff. selbst von dem Bedecken der Sünden durch die Vergebung derselben. Da nun in dem sittlichen Verhältniß des Menschen zu Gott alles auf Gottes Urtheil ankommt, so ist dieses göttliche Urtheil im Unterschied von dem eigenen Urtheil des Menschen über sich und dem Urtheil anderer über ihn das allein untrügliche und, vorausgesetzt daß es der Mensch durch Mangel an Wachsamkeit nicht selbst wieder rückgängig macht, auch ewig gültige. Nur dieses Urtheil aber, welches den Sünder der empirischen Beschaffenheit seines Lebens zum Trotz für einen Gerechten erklärt, umfaßt der paulinische Begriff der Rechtfertigung, nicht die Bewirkung des Kindschaftsverhältnisses in den Gläubigen. Ist auch diese letztere die unmittelbare Folge der Rechtfertigung, so hat sie doch eine Wirkung des Geistes Gottes im Innern des Menschen zu ihrer Voraussetzung, die vom Begriff der Rechtfertigung ausgeschlossen werden muß, der überall in nächster Beziehung zu der durch Christus dargebrachten Sühne steht. Insofern allerdings der, welchem die Sünde nicht mehr angerechnet wird, der von dem Fluche des Gesetzes frei geworden ist, eben damit auch in den Augen Gottes als ein Kind dasteht, läßt sich die Annahme des Menschen an Kindesstatt nicht von dem Begriff der Vergebung der Sünde getrennt denken.

Wohl aber gehört die Bewirkung des Bewußtseins dieses Kindschaftsverhältnisses in den Gläubigen aus dem bezeichneten Grunde nicht mehr zum Begriff der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott wird nun von Paulus im Unterschied von der Heiligung als ein einmaliger Akt betrachtet, der immer nur von neuem vom Menschen angeeignet werden muß. Ist durch die Vergebung der Sünde dieselbe noch nicht wirklich im Menschen vernichtet, so muß auch der Mensch, so lange die Gerechtigkeit Christi noch nicht seine eigene in vollkommener Weise geworden ist, immer von neuem den göttlichen Rechtsspruch, nach welchem die Sünde ihn nicht von der Gemeinschaft Gottes auszuschließen vermag, im Glauben ergreifen. Für die Ansicht, nach welcher auch die Bewirkung eines neuen Lebensanfanges des Menschen in den Begriff der Rechtfertigung selbst mit aufgenommen werden muß, spricht auch nicht, daß der Glaube doch in einer Wirksamkeit des Geistes Gottes seinen Grund hat, daß also der Heiligung eine Wirksamkeit Gottes im Innern des Menschen schon vorangeht. Oder sollte die Wirksamkeit des Geistes Gottes auf den Menschen nach Paulus erst dann beginnen, nachdem der Mensch den Glauben aus seinen eigenen sittlichen Kräften hervorgebracht hat? Indessen ist das neue Leben selbst eine Wirkung des Geistes Gottes im Menschen, nicht ein Produkt der eigenen sittlichen Kräfte desselben, so wird doch gewiß auch die Wurzel dieses neuen Lebens, der Glaube, als eine That Gottes im Menschen betrachtet werden müssen. Gewiß kann nach Paulus der Mensch diese tiefe Welt- und Selbstverleugnung, wie sie im Glauben enthalten ist, nicht aus sich selbst hervorbringen (vergl. auch Col. 2, 12.). Auch ist, insofern im Glauben nach dem paulinischen Begriff desselben eine Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, der die Gemeinschaft seines Todes vorangeht, unmittelbar enthalten ist, das Verhältniß des Gerechtfertigten zu Gott keineswegs mehr als ein rein äußeres zu denken, vielmehr steht ein solcher vermöge des Glaubens schon in einem inneren Verhältniß zu Gott, deshalb liegt doch aber im Begriff der Rechtfertigung selbst nicht die Mittheilung des Geistes zur Erzeugung eines neuen Lebens im Menschen miteingeschlossen. Denn jene Wirksamkeit Gottes zur Erzeugung des Glaubens im Menschen ist doch noch wesentlich verschieden von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes im Innern des Menschen, wie sie erst in Folge der Rechtfertigung des Menschen eintreten kann. Diese letztere Wirksamkeit hat ja zu ihrer bestimmten Voraussetzung, daß die Schranke, welche die Sünde zwischen Gott und dem Menschen bildet, bereits gefallen ist.

Die Heiligung. Ehe der Mensch in ein neues Verhältniß zu Gott eintreten kann, muß das alte völlig abgethan sein. Gott kann sich durch seinen Geist dem Menschen nicht mittheilen, ehe er nicht durch den Erlaß der Schuld die Hindernisse, welche jener innigen Vereinigung Gottes und des Menschen im Wege stehen, selbst aufgehoben hat. Da das Gesetz die ausdrückliche Erklärung von Seiten Gottes, daß die Schuld dem Menschen erlassen sei, fordert, das Gesetz aber ein reiner Ausdruck des göttlichen Willens ist, so

würde Gott mit sich selbst in Widerspruch treten, wenn er, ehe er in der Rechtfertigung die Sünde dem Menschen erlassen hätte, durch seinen Geist ein neues Leben in ihm wirkte. Da ferner die Seele des neuen Lebens das kindliche Vertrauen zur göttlichen Liebe ist, der Mensch aber im unerlöseten Leben sich vor Gott und den im Gesetz angedrohten göttlichen Strafen fürchtet, so kann ein neues Leben im Menschen gar nicht entstehen, ehe er nicht durch den Erlaß der Schuld von neuem den kindlichen Zugang zu Gott gewonnen hat. Unter Heiligung im Unterschied von der Rechtfertigung verstehen wir aber hier nicht die Weihe an Gott, wie sie durch den Erlaß der Schuld geschieht. Steht bei Paulus ἁγιασμός, ἁγιάζεσθαι auch in diesem Sinne, so fällt es doch in dieser Beziehung mit der Rechtfertigung zusammen. Unter Heiligung verstehen wir hier vielmehr die Mittheilung der göttlichen Lebenskräfte zur Erzeugung eines neuen Lebens im Menschen, welche von Seiten des Menschen das Bewußtsein, jener Weihe theilhaftig geworden zu sein, zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat. Und zwar müssen wir hier wieder die erste Begründung dieses neuen Lebens von der immer sich erneuernden Mittheilung des göttlichen Geistes zur Umbildung des menschlichen Lebens nach allen seinen Beziehungen unterscheiden. Während der Mensch, so lange die Sünde in ihm noch nicht völlig vernichtet ist, die Versöhnung und Rechtfertigung sich allerdings immer von neuem aneignen muß, der Akt der Rechtfertigung und Versöhnung aber allerdings nur ein einmaliger ist, ist dagegen die Mittheilung des Geistes eine immer sich erneuernde, aber so, daß jede weitere Mittheilung des Geistes durch den Gebrauch, den der Mensch von den ihm verliehenen Geisteskräften gemacht hat, bedingt ist. Bei dem engen Verhältniß, welches zwischen göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Empfänglichkeit nach Paulus stattfindet, kann der Mensch, wenn er die ihm verliehenen Gnadenmittel nicht in der rechten Weise benutzt, des neuen Lebens wieder verlustig gehen. Da durch den Geist der böse Hang, der der Erfüllung des Gesetzes im unwiedergeborenen Leben immerfort widerstrebt, wohl gebrochen, aber nicht völlig vernichtet ist, so kann das Ziel der Heiligung, die Durchdringung aller endlichen Verhältnisse durch die Beziehung zu Gott, nur allmählig und in stetem Kampf mit der noch im Menschen vorhandenen Sünde erreicht werden, und zwar so, daß die Erreichung dieses Zieles immer an die Erfüllung der von Gott gestellten Bedingungen von Seiten des Menschen geknüpft ist. Sicher wird dieses Ziel aber erreicht, wenn der Wirksamkeit Gottes im Menschen eine immer neue und stets gesteigerte Empfänglichkeit von Seiten des Menschen entgegenkommt.

Während die Darbringung der Sühne das Werk Christi ist, die Aneignung derselben durch Erwählung, Berufung, Rechtfertigung auf Gott zurückgeführt wird, ist es der göttliche Geist, der in dem Gläubigen das Bewußtsein seiner Erwählung, Berufung und Rechtfertigung, eben damit aber auch wegen des engen Zusammenhanges, in welchem Rechtfertigung und Heiligung stehen, die Heiligung wirkt. Denn indem der Geist das Bewußtsein von der durch den Tod Christi bewirkten

Aufhebung der Schuld des alten Lebens bewirkt, wirkt er eben damit, indem aus diesem Bewußtsein die dankbare Gegenliebe der Gläubigen zu Gott, die Seele des ganzen christlichen Lebens, entspringt, ein neues göttliches Leben in dem Menschen. Im Geiste aber ist Gott im Innern des Menschen in schlechthin immanenter Weise wirksam. Denn wenngleich der göttliche Geist von dem auch schon durch den heiligen Geist verklärten menschlichen Geist bestimmt noch unterschieden werden muß (Röm. 8, 16.), so vereinigt sich doch der erstere mit diesem letzteren zu unzertrennlicher Einheit. Indem im heiligen Geiste die Gläubigen sich der Aufhebung der Schuld dankbar bewußt werden, ist ihnen der Geist die sichere Bestätigung der durch den Tod Christi bewirkten Sühne, tragen sie im Geiste das Bewußtsein in sich, daß sie durch Christus wirkliches Eigenthum Gottes geworden, in die innigste Gemeinschaft durch den Sohn mit dem Vater getreten sind. Zugleich aber ist der Geist das Siegel, insofern er auch die Gläubigen vor den Trübungen ihres höheren Lebens durch die Welt und Sünde in einer innerlich und von der rein äußeren Bewachung der Menschen durch das Gesetz wesentlich verschiedenen Weise bewahrt. In einer anderen Beziehung, in Bezug auf die erst in der Zukunft eintretende Vollendung des Reiches Gottes wird der Geist als die Erstlingsgabe bezeichnet (Röm. 8, 23.). Weil aber dieser Anfang schon die sichere Bürgschaft der Vollendung in sich trägt, ist der Besitz des Geistes für die Gläubigen zugleich das sichere Unterpfand, daß sie zu dieser Vollendung wirklich gelangen werden.

---

Der Glaube. In dem paulinischen Lehrbegriff finden wir eine tiefere Entwicklung des Begriffes des Glaubens, als dies in den bisher dargestellten Lehrtropen der Fall ist. Wenn Paulus Röm. 4. zwischen dem Glauben der an Christus Gläubigen und dem Glauben des Abraham, des Repräsentanten der durch den Glauben gerecht werdenden sündigen Menschheit unterscheidet, und an dem Beispiel des letzteren das eigenthümliche Wesen des Glaubens zeigt, so findet doch nach ihm zwischen dem Glauben in seiner eigenthümlich christlichen Bestimmtheit und dem Glauben des Abraham nur in Bezug auf das Object des Glaubens ein Unterschied statt, in subjectiver Beziehung ist der Glaube in beiden Fällen derselbe. Deshalb konnte auch Paulus das Wesen des Glaubens im Unterschied von dem gesetzlichen Verhältniß des Menschen zu Gott durch den Hinweis auf den Glauben des Abraham, in dessen Leben sich der Glaube in seiner größesten Reinheit und Stärke offenbarte, näher bestimmen. Daß nur das Object des Glaubens in beiden Fällen ein verschiedenes ist, bei Abraham die göttliche Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft, bei den Gläubigen der Tod und die Auferstehung Christi sehen wir ja auch daraus, daß er bereits dem Glauben des Abraham eine ihn rechtfertigende Kraft zuschreibt.

Bei der Bestimmung des eigenthümlichen Wesens des Glaubens geht Paulus von der Voraussetzung aus, daß das Object des Glaubens nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist, daß es auch für dasselbe der Natur der Sache nach keinen Beweis geben kann, der die aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringende Gewißheit zu ersetzen vermöchte. Der Glaube ist hiernach die energische Abstraction von dem sinnlich Gewissen, ein Ergreifen des Uebersinnlichen, für welches das Unsichtbare dieselbe Gewißheit als das sinnlich Wahrnehmbare hat. Da nun auf dem Standpunkt des irdischen Lebens das Göttliche dem Menschen ein Unsichtbares und Uebersinnliches bleibt, so ist der Glaube fortwährend das einzige Band, welches den Menschen mit Gott verbindet. Im sündigen Menschen wird sich der Glaube immer nur im Kampfe mit den Zweifeln des Verstandes, die sich auf die sinnliche Wahrnehmung und den gewöhnlichen Naturverlauf gründen, geltend machen können, und der Kampf mit diesen Zweifeln ist hiernach vom Wesen des Glaubens unzertrennlich. Ueberall kann der Glaube nur da in seiner Reinheit und Stärke sich offenbaren, wo die Richtung auf das Göttliche auch da noch unerschütterlich festgehalten wird, wo sie mit der auf den gewöhnlichen Naturverlauf sich gründenden Erfahrung in Widerspruch tritt. Diesem Ergreifen des Göttlichen im Gegensatz gegen die Zweifel eines verweltlichten Verstandes liegt der durch die Sünde zwar gehemmte, aber doch nicht völlig vernichtete Zug der Liebe zu Gott zum Grunde. Und schon hieraus erhellt, daß der Glaube im Herzen des Menschen seinen Sitz hat. Diese energische Abstraction von dem sinnlich Gewissen im Kampfe mit den Zweifeln und in ihrem Siege über dieselben, dieses mit einer gänzlichen Hingabe des ganzen Lebens an Gott verbundene Vertrauen auf die göttliche Macht und Liebe ist ein Akt der tiefsten Welt- und Selbstverleugnung, der auf das ganze Leben des Menschen, dasselbe vom innersten Grunde aus umbildend, einwirken muß, ist eben damit wesentlich verschieden von einem bloßen historischen Führwahrhalten. Dieses vertrauensvolle Ergreifen der göttlichen Verheißung, dieses im Kampfe mit der Welt und den Zweifeln im eigenen Innern siegreiche Vertrauen auf die göttliche Macht und Liebe wurde nun schon dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet. Paulus setzt hierbei voraus, daß Abraham noch ein Sünder war (τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ Röm. 4, 5.), ungeachtet aber dieser empirischen Beschaffenheit seines Lebens wurde er wegen seines Glaubens von Gott für einen Gerechten erklärt. Dieser auf den Glauben gelegte Werth würde sich nicht erklären lassen, wenn der Glaube im Sinne des Paulus nur ein bloßes historisches Führwahrhalten wäre, das Urtheil Gottes, welches den Menschen auf Grund seines Glaubens für einen Gerechten erklärt, würde so als ein mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerspruch stehender Akt betrachtet werden müssen. Indem aber der Mensch im Kampfe mit den Zweifeln, die aus einer rein weltlichen Betrachtung des Lebens entspringen, die göttliche Zusage vertrauensvoll ergreift, hat er damit schon mit der Sünde gebrochen. Hat er zwar auch noch nicht das neue göttliche

Leben in sich aufgenommen, so hat er sich doch im Glauben der göttlichen Gnadenwirksamkeit geöffnet. Vorausgesetzt nun, daß er sich dieser Gnade nicht von neuem wieder verschließt, hat er im Glauben sich für den Empfang eines neuen Lebens geöffnet, welches zwar erst allmählig, aber doch sicher zu seiner Vollendung gelangt. Eben deßhalb aber, weil ohne den Glauben, in welchem er sich von der Welt lossagt und der göttlichen Wirksamkeit hingibt, der Mensch des Lebens aus Gott nicht theilhaftig werden kann, durch den Glauben aber auch sicher zu dem Ziele der Vollendung dieses Lebens hingeführt wird, kann Gott, der im Keime bereits die aus demselben sich entwickelnde Frucht erblickt, den Glauben zur Gerechtigkeit dem Menschen anrechnen. Indem er die Sünde desselben nicht mit in Anschlag bringt, anticipirt er damit nur die zukünftige Vollendung, zu welcher der Glaube den Menschen sicher hinführt.

Der Glaube in seiner eigenthümlich christlichen Bestimmtheit besteht nun nach Paulus zunächst darin, daß der Mensch im Kampfe mit den Zweifeln an der göttlichen Gnade, die aus dem Bewußtsein seiner Schuld entspringen, durch den Tod Christi die Sünde gesühnt, die Scheidewand, die ihn bisher von Gott trennte, aufgehoben und sich in das Kindschaftsverhältniß zu Gott aufgenommen weiß. Durch seine Sünde findet sich der Mensch von Gott getrennt, und beruhigt er sich nicht bei der vor Gott völlig werthlosen ἰδία δικαιοσύνη, so müssen in ihm nothwendig im Hinblick auf die empirische Beschaffenheit seines Lebens Zweifel entstehen, ob die göttliche Gnade sich ihm je wieder zuwenden könne. Der Glaube besteht nun darin, daß er ungeachtet dieser Zweifel sich aus Gnaden von der Schuld des alten Lebens entbunden weiß. Und insofern neben dem T o d e Christi zugleich seine A u f e r s t e h u n g das Object des christlichen Glaubens ist, besteht der Glaube darin, daß der Mensch den Strom des seligen und unsterblichen Lebens, der von Christus ausgeht, einer Thatsache entsprungen weiß, welche in der Geschichte ihres Gleichen nicht hat, gegen die sich daher auch die schwersten, auf den gewöhnlichen Naturverlauf sich gründenden Zweifel erheben. — Der Glaube hat zu seiner Voraussetzung, daß der Mensch darauf verzichtet, Gott ein sittliches Verdienst entgegenzubringen. Insofern nun das Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft, die alles nur aus sich und durch sich gelten, nichts der göttlichen Gnade verdanken will, die tiefste verborgene Wurzel des Bösen nach Paulus ist, hat der von dem Gefühl der Unzulänglichkeit seiner eigenen sittlichen Leistungen tief durchdrungene Mensch eben damit m i t d e r S ü n d e i n s i c h f ü r i m m e r g e b r o c h e n. Ist er auch damit noch nicht des neuen Lebens selbst theilhaftig geworden, so hat er sich doch durch diese Lossagung von der Sünde der göttlichen Gnadenwirksamkeit geöffnet, ja insofern der Mensch im Glauben nicht bloß mit der Sünde bricht, sondern auch die Gnade ergreift, nicht bloß die Sühne, sondern auch die A u f e r s t e h u n g Christi sich aneignet, wird er auch des neuen Lebens im Glauben theilhaftig. Aus dem Gesagten erhellt, daß der Glaube aus der S i n n e s ä n d e r u n g hervorgeht und den Menschen auch zum wirklichen Be-

sitz des neuen Lebens in der Gemeinschaft Christi hinführt, daß also auch das den Menschen auf Grund seines Glaubens rechtfertigende göttliche Urtheil nichts weniger als ein willkührlicher Akt von Seiten Gottes ist, sondern sich vielmehr auf den innersten, vor der Welt verborgenen Kern der Persönlichkeit richtet. Kann auch nach Paulus der Glaube keineswegs wegen des in ihm enthaltenen göttlichen Lebens die Sündenvergebung bewirken, wird vielmehr immer nur der durch Christus dargebrachten Sühne die den Menschen vor Gott rechtfertigende Kraft zugeschrieben, so erklärt doch das Gesagte, wie dem Glauben, der die Sühne ergreift, ein so hoher Werth von Gott zugeschrieben werden kann.

Wenn Paulus vom Glauben im Gegensatz zu den Werken die Rechtfertigung des Menschen abhängig macht, so hat er allerdings dabei zunächst Werke des Gesetzes im Auge. Würde nun Paulus den Werken des Glaubens wenn auch nur in enger Verbindung mit dem Glauben die rechtfertigende Kraft zugeschrieben haben? Allerdings hat nach Paulus nur der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, in den Augen Gottes einen sittlichen Werth (Gal. 5, 6.). Einem Glauben, der nicht sogleich Werke aus sich erzeugte, würde Paulus diesen Namen gar nicht beigelegt haben. Auch besteht nach ihm zwischen Werken des Gesetzes und Werken des Glaubens ein wesentlicher Unterschied. Während die ersteren aus einem vom innersten Grunde aus umgewandelten Leben entspringen, haben die letzteren die Herrschaft der Sünde im Menschen zu ihrer Voraussetzung. Ist nun aber auch diese Herrschaft der Sünde im Menschen durch den Glauben gebrochen, so macht doch Paulus immer nur vom Glauben, niemals aber von den Werken die Rechtfertigung des Menschen vor Gott abhängig. Daß Paulus nicht bloß den Werken des Gesetzes, sondern auch den Werken des neuen Lebens eine eigentlich rechtfertigende Kraft absprechen mußte, folgt daraus, daß er stets nur der im Tode Christi dargebrachten Sühne diese den Sünder rechtfertigende Wirkung beilegt, daß er überall das objective Erlösungswerk als den Grund der Zuversicht der Gläubigen betrachtet. Hieraus geht auch mit Bestimmtheit hervor, daß wenn nach ihm der Glaube den Menschen vor Gott rechtfertigt, dies nur in dem Sinne gesagt sein kann, als der Mensch durch den Glauben die göttliche Gnade ergreift, daß nicht der Glaube, insofern er die Wurzel des neuen Lebens, die Quelle der guten Werke ist, rechtfertigt. Wenn auch Paulus diese beiden Seiten im Begriff des Glaubens nicht ausdrücklich von einander unterscheidet, so folgt doch eine solche Unterscheidung nothwendig aus dem Gesagten. Da das neue Leben selbst nach der Lehre des Paulus im irdischen Leben immer noch unvollendet bleibt, da die guten Werke, die aus dem Glauben entspringen, den Anforderungen des Gesetzes niemals vollkommen genügen, so konnte er auch den Werken des neuen Lebens unmöglich eine eigentlich rechtfertigende Kraft zuschreiben. Oder sollte denselben ungeachtet der ihnen noch anklebenden Unvollkommenheit doch eine solche Kraft beigelegt werden können, insofern die innerste Gesinnung eines solchen Lebens

auf das Göttliche gerichtet und von der Beziehung zu Gott durchdrungen ist? Indessen da auch das innere Leben des Menschen noch immer durch die Sünde getrübt ist, so kann von ihm ebensowenig wie von den einzelnen Erweisungen dieses Lebens eine die Sünde tilgende Wirkung ausgehen. Diese letztere wird von Paulus immer nur dem objectiven Erlösungswerk zugeschrieben.

Nach den beiden Objecten des christlichen Glaubens, dem Tode und der Auferstehung Christi, müssen wir auch zwei Seiten im Begriff des Glaubens unterscheiden, die aber eng unter sich zusammenhängen. Wir bemerkten früher, daß der Mensch, der die Sühne ergreift, insofern er von der Selbstgerechtigkeit des unerlöseten Lebens für immer dadurch frei geworden ist, sich eben damit von der Sünde losgesagt hat. Insofern er nun aber auch ferner in der Aneignung dieser Sühne das Strafleiden Christi zur Tilgung der Sünde als sein eigenes mitempfindet, wird die Sünde auch wirklich, wenn auch nur principiell in ihm vernichtet. Doch ist der Mensch hiermit immer noch nicht des neuen Lebens selbst theilhaftig geworden, dies geschieht erst, indem er die Auferstehung Christi im Glauben ergreift. Indem der auferstandene Christus der lebendige, sein göttliches Leben der Menschheit mittheilende ist, ist im Glauben nach dem paulinischen Begriff keineswegs bloß eine Beziehung auf das geschichtliche Leben Christi gegeben, sondern eine Lebensgemeinschaft mit dem beim Vater in verklärter Daseinsform lebenden und sein göttliches Leben den Gläubigen mittheilenden auferstandenen Christus. Und zwar ist diese Lebensgemeinschaft keineswegs als die äußere Folge des Glaubens zu betrachten. Sie kommt nicht äußerlich zu dem Glauben erst hinzu, sondern sie ist unmittelbar in ihm selbst gegeben. Diese dem Apostel Paulus in dieser bestimmten Form eigenthümliche Idee der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft Christi zieht sich durch alle Briefe desselben hindurch. Wir finden die Idee einer realen Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus bei ihm in den verschiedensten Formen, die aber alle das Unmittelbare und Innige dieser Gemeinschaft ausdrücken. In ihr ist unendlich mehr enthalten als die bloße Uebereinstimmung mit der Lehre Christi, als der Wandel nach dem heiligen Vorbild desselben. Denn hierin würde doch immer nur ein mehr äußeres Verhältniß zu Christus gesetzt sein, während in der bezeichneten Idee gerade die Aufhebung jeder solcher Schranke, die den Gläubigen noch von Christus trennt, bezeichnet liegt. Nach ihr ist vielmehr Christus ganz eingegangen in den Menschen, das Innere desselben ganz erfüllend, durch ihn und aus ihm wirkend, so daß er der einzige Inhalt seines Lebens und Denkens geworden ist. Diese Selbstmittheilung an den Gläubigen zu unzertrennlicher Vereinigung hat dann das Sein der Gläubigen in ihm zu ihrer unmittelbaren Folge, weshalb auch Paulus diese Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus bald als ein Sein Christi in den Gläubigen, bald auch umgekehrt als ein Sein der Gläubigen in Christo bezeichnet. Insofern nun eine solche Vereinigung der Gläubigen mit Christus gar nicht denkbar ist, ohne daß Christus sein

göttliches Leben dem Menschen wirklich mittheilt, und durch immer neue Mittheilung dieses Lebens das menschliche Leben nach allen seinen Beziehungen hin umbildet, ist das neue Leben der Gläubigen die unmittelbare Folge des Glaubens. Die Lebensgemeinschaft mit Christus aber, aus der es entspringt, ist selbst unmittelbar im Glauben gegeben, nicht erst, wie wir sahen, die Folge desselben. Und es erhellt auch hieraus der enge Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem neuen Leben, nach welchem zwar letzteres noch nicht selbst im Glauben gegeben ist, aber doch unmittelbar aus demselben hervorgeht. Da nun der Geist das Band ist, welches die Gläubigen im irdischen Leben mit dem auferstandenen Christus verbindet, so empfängt der Mensch im Glauben, eben weil er mit Christus in Gemeinschaft tritt, auch Antheil am Geiste. Hiernach ist das Leben Christi in den Gläubigen nicht verschieden von dem Wohnen des Geistes Christi in ihnen. Oder sollte das erstere noch eine Vereinigung innigerer Art bezeichnen, als das letztere? Indessen spricht hiergegen schon Röm. 8, 10 u. 11., wo beides als gleichbedeutend von Paulus gebraucht wird.

Da Christus dem Menschen nicht bloß zur Gerechtigkeit, sondern auch zur Weisheit gemacht ist (1 Cor. 1, 30.), da auch die Schätze der Weisheit und Erkenntniß in ihm verborgen sind (Col. 2, 3.), so wird neben dem Glauben und im Unterschiede von demselben die Gnosis von Paulus genannt. Nach dem engen Verhältniß aber, welches zwischen Leben und Erkenntniß stattfindet, ist die erleuchtende Thätigkeit Gottes von der heiligenden nicht wesentlich verschieden. Und wie die Gnosis nach Paulus das neue Leben zu ihrer Voraussetzung hat, so wirkt sie auch auf dieses Leben zurück, indem sie es reinigt und belebt. (Col. 1, 9. u. 10.; Phil. 1, 9.). Geht aber so die Gnosis vom Leben aus, so ist der Glaube auch die Wurzel der Erkenntniß. Mit dem Wachsthum des Glaubens wird daher auch die Gnosis immer reicher. Da die Erkenntniß aus dem Glauben immer neue Impulse empfängt, so würde, wenn der Glaube im Menschen durch die Welt und Sünde getrübt wird, nothwendig auch die Erkenntniß verunreinigt werden. Und mit dem Verschwinden des Glaubens würde auch die Gnosis verschwinden. Deshalb kann auch der Glaube niemals ganz in die Erkenntniß aufgehen. Diese letztere kann auch nicht im Verhältniß zum Glauben als eine höhere Stufe betrachtet werden. Auch wird sich der Mensch nicht erst in der Erkenntniß des Objectes des Glaubens bewußt. Nur ein in sich zusammenhängendes, auch in das Einzelne eindringendes Bewußtsein von dem Inhalt und Zusammenhang des Glaubens ist in diesem letzteren noch nicht unmittelbar gegeben. Zu diesem aber müssen auch alle Gläubigen fortschreiten. Wie sie alle im Besitz des Glaubens sind, so soll sich auch bei allen aus dem Glauben die Erkenntniß entwickeln. Wie aber der Glaube, die Wurzel der Erkenntniß, immer noch der Läuterung und Reinigung bedarf, so ist auch im irdischen Leben der Gläubigen kein Zeitpunkt denkbar, wo die Erkenntniß eine vollkommene geworden ist.

Die Liebe. Wenn Paulus 1 Cor. 13, 13. die Liebe größer als den Glauben nennt, so kann dies nicht in dem Sinne gesagt sein, als sei die Liebe in ihrer eigenthümlich christlichen Bestimmtheit die Wurzel des Glaubens. Die Liebe in dem eigenthümlich christlichen Sinne ist ja nur die dankbare Gegenliebe für die zuvor erfahrene und im Glauben ergriffene Liebe Gottes, und zwar wie sie sich bestimmt in dem Erlösungswerk offenbart hat. Nicht, wie dies auf dem gesetzlichen Standpunkt der Fall ist, geht hier die eigene Liebe des Menschen der Liebe Gottes zum Menschen voran, vielmehr findet hier gerade das umgekehrte Verhältniß statt. Die Entbindung des Menschen von der Schuld des alten Lebens ruft in ihm die dankbare, kindliche Gegenliebe für die zuvor erfahrene und im Glauben ergriffene göttliche Liebe hervor. Hieraus erhellt aber, daß die Liebe nur im allgemeinen Sinne, nicht in ihrer eigenthümlich christlichen Bestimmtheit als die Wurzel des Glaubens nach Paulus betrachtet werden kann. Insofern ferner der Mensch nur im Glauben von der zukünftigen Welt weiß, welche der Gläubige zuversichtlich hofft, ist der Glaube auch die Wurzel der Hoffnung. Wie für den Glauben das Uebersinnliche die Gewißheit des sinnlich Gewissen hat, so wird noch insbesondere für den Glauben das noch Zukünftige schon zur Gegenwart. Wie aber könnte der Mensch ohne den Glauben, der die zukünftige Vollendung des Reiches Gottes ergreift, diese Zukunft zuversichtlich hoffen und sich nach dem Eintritt derselben sehnen? In dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung (1 Cor. 13, 13.; 1 Theß. 1, 3.; Col. 1, 4. 5.; Gal. 5, 5. 6.; 1 Theß. 5, 8.) ist das ganze christliche Leben mit allen seinen einzelnen Tugenden beschlossen, und da nun der Glaube wieder die Wurzel der Liebe und der Hoffnung ist, so muß mit dem Aufhören des Glaubens im Menschen auch das ganze christliche Leben verschwinden. Nicht eine einzelne Tugend des christlichen Lebens neben anderen einzelnen Tugenden desselben ist die Liebe nach Paulus. Wäre sie dies, so würde sie nicht als das Band der Vollkommenheit (Col. 3, 14.), als die Erfüllung des Gesetzes (Gal. 5, 14.; 6, 2.; Röm. 13, 9. 10.) von Paulus haben bezeichnet werden können, es würden sich auch nicht alle einzelnen Tugenden des neuen Lebens aus der Liebe ableiten lassen. Ja der Apostel stellt nicht nur die Liebe dem Glauben und der Hoffnung völlig zur Seite, er ordnet vielmehr 1 Cor. 13, 13. diese letzteren auch noch der Liebe unter. Etwa weil in dem Glauben und der Hoffnung der Mensch sich nur receptiv, in der Liebe aber aktiv verhält, oder weil die Liebe das sichere Erkennungszeichen für die Echtheit des Glaubens und der Hoffnung ist? Da indessen die Rechtfertigung des Menschen immer an den Glauben, der die göttliche Gnade ergreift, gebunden bleibt, so würde gerade nach der ersteren Beziehung der Glaube vielmehr größer als die Liebe erscheinen müssen. Jedenfalls aber ist weder diese erstere, nach die zweite Annahme in dem nächsten Zusammenhang der Stelle 1 Cor. 13, 13. begründet. Da nach Röm. 8, 24.; 2 Cor. 5, 7. der Glaube in's Schauen übergeht und die Hoffnung zu ihrer Erfüllung gelangt, so können hier Glaube,

Liebe, Hoffnung im Unterschied von den Geistesgaben nicht in dem Sinne als die bleibenden von Paulus bezeichnet sein (νυνὶ δὲ μένει κτλ.) als ob auch sie gleich der Liebe noch in das ewige Leben übergingen. Vielmehr werden sie, wie Neander *) mit Recht bemerkt, hiermit nur im Unterschiede von den Geistesgaben als die bleibende, unwandelbare Grundlage des christlichen Lebens auf dem Standpunkte seiner irdischen Entwicklung bezeichnet. Insofern aber von ihnen wieder die Liebe im ewigen Leben noch fortdauert, sind doch auch sie wieder geringer, als die Liebe, die Zeit und Ewigkeit mit einander verbindet. —

Sind die Gläubigen in der Gemeinschaft Christi der Sünde völlig abgestorben, so scheint von einem auch in den Gläubigen noch vorhandenen Gegensatz zwischen Geist und Fleisch nicht mehr die Rede sein zu können, womit jedoch in Widerspruch zu stehen scheint, daß sonst überall auch in den Gläubigen die Sünde noch vorhanden und wirksam gedacht wird. (Vergl. Gal. 3, 27. mit Röm. 13, 14; Col. 3, 3. mit Vs. 5.). Sollen wir nun annehmen, daß sich Paulus der Theorie nach die Gläubigen als völlig sündlos gedacht hat, während die Erfahrung ihm überall auch die schon Wiedergeborenen als der Sünde noch unterworfene zeigte, daß also seine Anschauung sich in einem Widerspruch bewegte, ohne daß er jedoch eine dieser beiden ihm als gleich wichtig erscheinenden Seiten aufzugeben veranlaßt werden konnte? Indessen da nach Paulus nur eine principielle Vernichtung der Macht der Sünde in der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus stattgefunden hat, so ist der bezeichnete Widerspruch nur ein scheinbarer. Allerdings hebt gerade Paulus, der den neuen Bund von seiner objectiven Seite als eine neue Schöpfung bezeichnet, mit besonderem Nachdruck hervor, wie derselbe auch von seiner subjectiven Seite eine völlig neue Schöpfung ist. Zwischen dem alten und dem neuen Leben besteht nach ihm nicht ein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied. Durch die Gnade ist nicht bloß der alte Mensch gehoben und veredelt, sondern eine neue sittliche Persönlichkeit geschaffen. An der Stelle der früheren Herrschaft der Sünde hat das Göttliche nun die wirkliche Herrschaft im Menschen erlangt. Aber nur diese wirkliche Herrschaft des Geistes über das Fleisch, nicht die völlige Vernichtung dieses letzteren liegt in der Idee der Todes- und der Auferstehungsgemeinschaft. Auch in dem wiedergeborenen Leben ist die σάρξ noch wirksam, und nur dies unterscheidet das wiedergeborene Leben bestimmt von dem Leben unter der Herrschaft der Sünde, daß dem Menschen die Kraft durch den göttlichen Geist mitgetheilt worden ist, die Sünde mit Erfolg in sich bekämpfen zu können. Ist die Sünde nach Paulus in den gegenwärtigen physischen Organismus des Menschen tief eingedrungen, so entspringen aus ihm fortwährende Reizungen zu derselben, die durch die Schuld des Menschen eine solche Macht wieder

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 757.

gewinnen können, daß er der Herrschaft der Sünde ganz wieder anheimfällt. Weil die Macht der σάρξ im Menschen wohl gebrochen, aber nicht vernichtet ist, ist auch jede neue Hingabe des Menschen an Christus mit einem neuen Ablassen des Menschen von sich selbst verbunden. Nur dadurch, daß er immer von neuem sich der Wirksamkeit der göttlichen Gnade öffnet, kann er das neue Leben vor den Trübungen durch die Welt und Sünde bewahren. Aber auch eine bloße Bewahrung des einmal empfangenen Gnadenstandes würde nach Paulus noch nicht genügen, vielmehr muß zu dieser bewahrenden Thätigkeit die das vorhandene Leben mehrende hinzukommen, wenn der Mensch nicht auch die schon empfangene Gnade verlieren will. Da nun der Glaube die Wurzel des neuen Lebens ist, ist jede Mehrung dieses Lebens durch das Wachsthum des Glaubens bedingt (1 Theff. 3, 10.; 2 Theff. 1, 3. 11.; 2 Cor. 10, 15.). Von dem Zustand der Unmündigkeit und Unreife des christlichen Lebens und der Erkenntniß unterscheidet Paulus einen Zustand der Mündigkeit und Reife, zu welcher der Gläubige nur durch fortwährende Läuterung und Reinigung des neuen Lebens gelangt (Eph. 4, 13 f.). Läßt er es an dieser Läuterung fehlen, so liegt auch für den schon Wiedergeborenen die Gefahr nahe, daß auch er der Knechtschaft der Sünde wieder anheimfällt (1 Cor. 9, 27.; 10, 12.). Aus dem Gesagten wird aber hervorgegangen sein, daß „die δικαιοσύνη θεοῦ, welche zunächst die Anwendung eines göttlichen Aktes auf uns ist, zu einem persönlichen Besitze und einer Eigenschaft des Subjektes, zu einem Zustande desselben wird, welcher zwar zunächst nicht mehr als das Gerechtfertigtsein in sich schließt, aber doch eben dadurch zugleich zur göttlich bewirkten Lossagung von der Sünde nach allen Beziehungen, und zur Herrschaft des göttlichen Princips, mit welchem wir in Gemeinschaft getreten sind, führt *)." Wie Paulus die Versöhnung, Rechtfertigung des Menschen vor Gott überall nur als Mittel zur wirklichen Ueberwindung des Bösen in allen seinen Gestalten betrachtet, so ist er es auch vornehmlich, „der von den großen Grundsätzen des Christenthums die Anwendung auf das ganze Leben gemacht und Fingerzeige für alle Gebiete der christlichen Sitte hinterlassen hat." Den Zusammenhang, in welchem die einzelnen Tugenden des christlichen Lebens unter sich und mit den eigenthümlich christlich-religiösen Ideen stehen, finden wir bei keinem Apostel so genau bestimmt als bei Paulus.

Das neue Leben und das Gesetz. Da nach Paulus unter der Sünde und unter dem Gesetz leben identische Begriffe sind, so ist mit der Vernichtung der Sünde im Menschen auch das Gesetz aufgehoben. Und die Freiheit des christlichen Lebens ist nach ihm eben so wohl eine Freiheit von der Sünde, als vom Gesetz. Steht aber das neue Leben als ein Leben in der Gerechtigkeit und Heiligkeit zur Sünde in allen ihren Gestalten im Gegensatz, so kann die Aufhebung des Gesetzes durch Christus unmöglich auf den ewigen Inhalt

---

*) Schmid a. a. O. Thl. 2. S. 338 f.

desselben sich beziehen. Eine solche Auffassung bekämpft Paulus nicht weniger nachdrücklich, als die judaistische Ansicht, welche das Gesetz als Rechtfertigungsmittel betrachtete. Ist die Herrschaft der Sünde im Menschen durch Christus gebrochen, so ist die Kluft, welche zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen in dem Leben unter dem Gesetz bestand, durch die Besiegung des bösen Hanges, welcher der Erfüllung des Gesetzes immerfort widerstrebte, aufgehoben. Der Mensch, in welchem Christus durch seinen Geist wirksam ist, erfüllt den göttlichen Willen nicht deßhalb, weil er dazu durch die Strafen des Gesetzes getrieben wird, sondern aus freier Liebe, für die es nicht mehr des Buchstabens des Gesetzes bedarf. Der Gläubige braucht nicht erst durch das Gesetz zum Guten getrieben zu werden, er erfüllt vielmehr das Gesetz, weil Christus in ihm lebt und aus ihm wirkt. Er braucht deßhalb auch nicht erst durch das Gesetz zur Erkenntniß dessen, was dem göttlichen Willen gemäß ist und was ihm widerspricht, hingewiesen zu werden. Deßwegen hat auch Paulus in seinen Briefen nirgends ein solches alle Fälle des sittlichen Lebens umfassendes Gesetz mit einzelnen Geboten und Verboten aufgestellt. Legt er auch in seinen Briefen die Forderungen des göttlichen Willens im Einzelnen dar, so ist dies doch überall durch besondere Umstände veranlaßt, und sodann will er die Gläubigen hierbei nur an dasjenige erinnern, was sie selbst in ihrem eigenen Innern tragen. Wie das neue Leben der Gläubigen nicht durch das Gesetz in ihnen erzeugt worden ist, so steht auch dieses Leben in allen seinen Beziehungen im Gegensatz gegen das Leben unter dem Gesetz. Während den einzelnen guten Werken der Gläubigen die Mittheilung eines das Innerste des Menschen umbildenden neuen Lebens vorangeht, wird auf dem gesetzlichen Standpunkt das Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit erst als die Folge der einzelnen Werke des Gesetzes betrachtet. Und während diese letzteren hier das Produkt der eigenen sittlichen Kraft des Menschen sind und eben deswegen den Forderungen des göttlichen Willens nicht entsprechen können, sind die Werke des neuen Lebens, weil sie aus einem vom innersten Grunde erneuerten Leben hervorfließen, ungeachtet der auch ihnen noch anklebenden Unvollkommenheit als gute Werke im Unterschiede von den Werken des Gesetzes zu betrachten.

Ist bei Paulus die Idee des Hebräerbriefes, daß der rituelle Theil des Gesetzes die Güter des neuen Bundes nur abzubilden bestimmt war, auch nicht weiter entwickelt, so fehlt sie doch auch bei ihm nicht (Col. 2, 17.). Eben damit aber muß, sobald die Güter, welche dieser Theil nur vorbilden sollte, Wirklichkeit geworden sind, das Abbild seine die Gläubigen verpflichtende Kraft verlieren. Auf's schärfste bekämpft Paulus die Ansicht, nach welcher die Theilnahme an diesen Gütern auch noch ferner an die Beobachtung dieses Theiles des Gesetzes gebunden bleibt. Und zwar gilt es ihm in dieser Beziehung gleichviel, ob nur einige Stücke des Gesetzes oder ob das ganze Gesetz in das bezeichnete Verhältniß zur Theilnahme am Heil gesetzt wird. Scheint hiermit das Zugeständniß des Paulus auf dem Apostelconcil in Widerspruch zu stehen, so ist dieser Widerspruch

doch nur scheinbar, da hier den Heidenchristen die Erfüllung des statutarischen Gesetzes des alten Bundes nicht auferlegt, die Rechtfertigung nicht von der Beobachtung dieser Stücke abhängig gemacht werden sollte. Da Paulus überhaupt nicht jede Beobachtung des Gesetzes für schlechthin unvereinbar mit der Theilnahme am Heil erklärt, so konnte er auch ein solches Entgegenkommen von Seiten der Heiden zur Ausgleichung der zwischen ihnen und den Judenchristen bestehenden Differenzen befördern. Daß er aber nicht jede Beobachtung des Gesetzes für schlechthin unverträglich mit der Theilnahme am Heil betrachtete, dafür zeugt keineswegs bloß der Bericht der Apostelgeschichte, sondern es sprechen dafür auch die von ihm in dieser Beziehung in seinen eigenen Briefen ausgesprochenen Grundsätze. Konnte er auch den Judenchristen wegen ihrer Beobachtung des Gesetzes nicht den geringsten Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zuschreiben, so stand nach seiner Auffassung doch eine solche Beobachtung, der die Pietät gegen die angestammte Gesetzgebung zu Grunde lag, die nicht die Rechtfertigung des Menschen vor Gott davon abhängig machte, keineswegs in Widerspruch mit der Theilnahme am Heil. Aber freilich konnte er im Unterschied von Jakobus sie nur als einen niederen Standpunkt der religiösen Entwicklung betrachten, die nur für eine bestimmte Zeit noch eine gewisse Berechtigung habe. Ueberall wo sich der Glaube in seiner vollen Reinheit und ursprünglichen Stärke offenbart, hebt er das Gesetz auf und schafft sich, wie in den von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden, neue Formen des Cultus. Ist nach Paulus der rituelle Theil des Gesetzes seinem ganzen Umfange nach aufgehoben, so hat eben damit auch der Gegensatz zwischen heiligen und unheiligen Zeiten und Orten seine Bedeutung für das Leben der Gläubigen verloren. Mit der Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben hängt die Lehre desselben von dem rein geistigen Character der neutestamentlichen Gottesverehrung genau zusammen. Hält Paulus das Aussondern gewisser Tage überhaupt, das *κρίνειν ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν* (Röm. 14, 5.) für das characteristische Zeichen des durch Christus aufgehobenen gesetzlichen Standpunktes, so kann er gewiß nicht bloß ein übertriebenes Gewichtlegen auf die Beobachtung gewisser Tage, Enthaltung von gewissen Speisen bekämpft haben, vielmehr hält er eine Richtung, welche die Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Beobachtung dieser äußeren Satzungen bedingt dachte, überall für schlechthin unvereinbar mit der Theilnahme am neuen Heil.

---

Das Reich Gottes. Während die Kirche nur die erlösete Menschheit umfaßt, begreift das Reich Gottes nach Paulus auch die höhere Geisterwelt, mit der die Gläubigen durch Christus verbunden sind. Während die Kirche ferner das Reich Gottes nur in seiner irdischen Entwicklung darstellt, dauert dieses letztere auch nach der

Parusie Christi fort, ja gelangt dann erst zu seiner Vollendung. Ist das Reich Gottes auch durch Christus bereits gegründet, so wird es doch erst mit der Wiederkunft Christi vollendet. Die Kirche aber ist die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Ist dieses letztere ein rein unsichtbares, so ist die Kirche immer zugleich eine sichtbare. Während die Kirche erst durch die Sendung des Geistes Christi in der Welt gegründet worden ist, sollte, wie Neander *) mit Recht bemerkt, durch Christus das Reich Gottes nicht als etwas ganz Neues erst gestiftet, sondern das ursprüngliche in seiner Grundlage schon vorhandene Reich Gottes nur aus seiner partikularistischen Beschränkung und seiner sinnlichen Hülle zur Freiheit entwickelt, aus einem sinnlichen und äußerlichen zu einem geistigen und innerlichen, eben dadurch zu einem volksthümlichen, zu einem die ganze Menschheit in sich aufzunehmen bestimmten entwickelt werden. Während aber nach Paulus auch in die Kirche die Welt eindringt, die Kirche äußerlich auch solche umfaßt, welche entweder überhaupt nur oberflächlich angeregt waren, oder wieder zurückgefallen sind in das alte Leben der Sünde, sind dagegen Glieder des Reiches Christi nur diejenigen, welche in einer wirklichen Lebensgemeinschaft mit Christus stehen, so daß das Reich Gottes nach dieser Seite mit der Kirche im engeren Sinne, dem Leibe Christi zusammenfällt. Während die Kirche die organische Verbindung der Gläubigen zur Pflege ihres religiösen Lebens ist, umfaßt das Reich Gottes auch solche Gebiete des menschlichen Lebens, welche nicht zunächst religiöser Natur sind. Da aber im apostolischen Zeitalter die Kirche außerhalb des Reiches Gottes noch keine Existenz gewonnen hatte, so tritt dieser zuletzt bezeichnete Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes bei Paulus auch nicht bestimmt hervor.

Wie wir bemerkten, umfaßt das Reich Gottes nicht bloß die gläubige Menschheit, sondern auch ein Reich himmlischer, seliger Geister. Es stehen einander ein Reich der Finsterniß und ein Reich des Lichtes entgegen. Aber beide Reiche haben im Himmel ihren ursprünglichen Sitz. Während in der Menschheit der Kampf zwischen Finsterniß und Licht noch schwankt, ist in dem bösen Geisterreiche die Sünde das allein herrschende Princip geworden, während die Glieder des ihm entgegengesetzten Reiches reiner Geister von Anfang an im Guten beharrten. Auch das Haupt dieser letzteren ist Christus, wie er das Haupt der erlöseten Menschheit ist. Auch die Glieder dieses himmlischen Reiches empfangen ihr Leben nur durch ihn, sind deshalb von ihm ebenso abhängig wie die Gläubigen, weshalb auch diese letzteren die Gefühle der Verehrung und Dankbarkeit, die sich allein auf das Haupt dieses den Himmel und die Erde umfassenden Reiches Gottes beziehen müssen, nicht auf die himmlischen Geister, welche nur Glieder des Reiches Gottes sind, übertragen dürfen. Um die Herrlichkeit Christi, die auch von himmlischen Geistern erkannt und

*) A. a. O. Thl. 2. S. 785

gepriesen wird, zu zeigen, macht Paulus von dieser Lehre häufig Gebrauch. Durch den Fall des ersten Menschen wurde die Menschheit abhängig von dem Reiche der Finsterniß, durch Christus aber ist die Menschheit wieder eingefügt worden in das Reich des Lichtes, welches nun Himmel und Erde zugleich umfaßt. Wie durch den Tod Christi die großen Gegensätze, durch welche die Menschheit in sich zerspalten war, ihre Auflösung gefunden haben, so ist auch durch ihn die durch die Sünde gestörte Harmonie zwischen der Menschheit und dem himmlischen Geisterreiche wiederhergestellt worden. Indem die Menschheit mit Gott wieder versöhnt wurde, ist auch das Band zwischen der Menschheit und dem überirdischen himmlischen Geisterreiche wieder fest geknüpft worden. Wenn die bezeichneten Beziehungen in den späteren Briefen des Paulus, namentlich im Colosserbriefe bestimmter hervortreten, als in den früheren, so erklärt sich dies aus der Veranlassung derselben. Aber sie fehlen auch in den früheren nicht. Daß die Anschauung von verschiedenen Abstufungen der Geisterwelt bei Paulus immer zum Grunde lag, daß die Beziehungen des Menschen zu einer Welt der guten und der bösen Geister ihm in seinem Bewußtsein immer gegenwärtig waren, daß hierin also auch nicht eine wirkliche Differenz zwischen den früheren und den späteren Briefen desselben liegt, ist bereits von Neander *) gezeigt worden.

---

Die Kirche. Daß in dem Bewußtsein des Paulus die Verbindung der Gläubigen mit Christus durch den rechtfertigenden Glauben das erste, der Begriff der Kirche erst ein abgeleiteter ist, geht aus dem Römerbriefe und dem Gange desselben deutlich hervor. Ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen zu dem Zwecke gegenseitiger Förderung in dem Besitz ihres höheren Lebens, so hat dies doch zu seiner bestimmten Voraussetzung den Besitz dieses höheren Lebens von Seiten der einzelnen Gläubigen. Ist nun auch die Entstehung des Glaubens an die Verkündigung des Evangeliums geknüpft und geht diese Verkündigung von der Gemeinschaft der Gläubigen aus, so ist doch das Verhältniß der Gläubigen zu Christus selbst ein durch keine menschliche Institution vermitteltes, allein von dem rechtfertigenden Glauben abhängiges, von Gott selbst im Menschen gewirktes. Da nun aber Christus als das Haupt der Kirche gar nicht ohne einen Leib gedacht werden kann, so treten die, welche durch den Glauben mit dem Haupte in eine unzertrennliche Gemeinschaft getreten sind, eben damit sogleich in Verbindung mit den Gliedern dieses Leibes, insofern der Geist, welchen die Gläubigen empfangen haben, ein Geist der Liebe ist, der jede selbstische Isolirung des Einzelnen ausschließt. Weil aber eben hiermit aus der Verbindung der Gläubigen mit Christus die Vereinigung der Gläubigen unter sich unmittelbar folgt, führt

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 791 f. Anm.

uns auch der Epheserbrief, der besonders dieses Lehrstück von der Kirche behandelt, nicht tiefer in das Innere des christlichen Glaubens nach der eigenthümlichen Auffassung des Paulus ein, als der Römerbrief. Vielmehr findet aus dem bezeichneten Grunde gerade das umgekehrte Verhältniß statt.

Wenn auch Paulus an einzelnen Stellen die Kirche als einen heiligen Tempel, eine heilige Behausung bezeichnet (Eph. 2, 20. 21; 1 Tim. 3, 15.), und die Bezeichnung alles dessen was die Gläubigen in theoretischer, wie in praktischer Beziehung thun, als οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν hiermit zusammenhängt, so ist doch das ihm eigenthümliche, durch alle seine Briefe sich hindurchziehende Lieblingsbild zur Bezeichnung des Verhältnisses der Gläubigen unter sich und mit Christus das des Leibes Christi, welches seiner Natur nach auch geeigneter ist, die innige Verbindung der Gläubigen unter sich und mit dem Haupte auszudrücken, als das zuerst bezeichnete. Wie das Haupt nicht ohne den Leib und der Leib nicht ohne das Haupt sein kann, so kann auch Christus nicht ohne eine Gemeinschaft derer gedacht werden, in denen sein Geist das beherrschende Princip ihres höheren Lebens geworden ist. Weil nun aber eine solche Gemeinschaft der Gläubigen erst durch die Sendung des Geistes Christi gegründet worden ist, kann Christus von Paulus auch nicht insofern als das Haupt der Kirche bezeichnet worden sein, als er durch Tod und Auferstehung den Grund der Kirche gelegt hat. Ihr Haupt ist er vielmehr geworden, insofern er durch die Mittheilung seines göttlichen Lebens an die Menschheit sich eine Gemeinde der Gläubigen gegründet hat. Deshalb kann auch die Bezeichnung Christi als des Hauptes nicht ein Verhältniß zur Menschheit überhaupt, sondern nur ein Verhältniß zur erlöseten Menschheit bezeichnen. Die Kirche als der Leib Christi hat den Grund ihres Bestehens nicht in sich selbst, sondern nur in ihrem göttlichen Haupte. Sie ist als der Leib Christi die von seinem Geiste geleitete, ihm in Liebe und Gehorsam ganz hingegebene Gemeinde der wahrhaft Gläubigen und durch den Glauben Geheiligten. Durch die göttlichen Lebenskräfte, welche in alle Glieder des Leibes von dem Haupte ausströmen, stehen alle in der gleichen unmittelbaren Verbindung mit dem Haupte, alle auch in der gleichen vollkommenen Abhängigkeit von demselben. Ist auch die Entwicklung des christlichen Lebens und der Erkenntniß nicht in allen die gleiche, so müssen doch alle ohne Unterschied als Glieder des Leibes Christi des neuen höheren Lebens wirklich theilhaftig geworden sein. Zwar ist in allen Gliedern des Leibes Christi die Entwicklung ihres höheren Lebens mehr oder weniger noch durch die Sünde getrübt, sind sie aber nur desselben wirklich theilhaftig geworden und auch nicht wieder in das alte Leben der Sünde zurückgefallen, so sind sie auch Glieder des Leibes Christi. Dagegen können diejenigen, welche des Geistes gar nicht theilhaftig geworden sind, auch nicht als Glieder des Leibes Christi betrachtet werden. Können zu diesem Leibe auch schwache und kranke Glieder gehören, so doch nicht wirklich todte. Sind auch diese letzteren noch

abhängig von Christus, so stehen sie doch nicht mehr zu ihm in dem Verhältniß der Glieder zum Haupte, insofern Glieder des Leibes nur solche sind, in denen das Leben des Hauptes pulsirt.

Die Kirche aber ist nur Eine, ungeachtet aller individuellen Mannichfaltigkeit, die sich in ihr findet, ist sie doch nur ein Individuum, eine von dem göttlichen Geiste durchdrungene Persönlichkeit. Der Apostel kennt nur einen Tempel Gottes, einen Leib Christi, eine Braut des Herrn. Diese Einheit aber ist eine rein innere, die Einheit des allen Gläubigen gemeinsamen göttlichen Lebens (Eph. 4, 4 ff.). Diese Einheit ist jedoch eine reich in sich gegliederte. Die Mannichfaltigkeit der Gaben und Kräfte steht mit ihr, insofern diese Mannichfaltigkeit selbst eine von Gott gewollte ist, nur dann in Widerspruch, wenn sie sich der Einheit nicht mehr unterordnet. Da jedoch dieses in dem durch die Sünde getrübten Entwicklungsgange der Kirche in irgend einem Maße immer der Fall sein wird, so kann die Einheit der Kirche, welche nach Eph. 4, 5. der Grund ist, von dem die Entwicklung der Kirche ausgeht, doch zugleich wieder Vs. 13. als das Ziel bezeichnet werden, dem diese Entwicklung zustrebt.

Wie die Kirche aber ihrem innersten Wesen nach nur eine ist, so ist sie auch die heilige, reine (Eph. 5, 26 f.). Hierin liegt nicht, daß sie nur aus Gliedern bestehen sollte, in denen die Sünde ganz vernichtet ist, und daß deshalb, sobald dies nicht der Fall ist, die Kirche aufhörte, die reine, heilige zu sein. Dieser Ansicht liegt eine falsche Auffassung des Sinnes, in welchem die einzelnen Glieder der Kirche von Paulus als ἅγιοι bezeichnet werden, zu Grunde. Da in allen Gläubigen die Sünde noch vorhanden und wirksam ist, so kann er nicht in dem Sinne einer völligen Freiheit von derselben die Gläubigen als ἅγιοι bezeichnet haben. Und hiernach ist dann auch die Kirche nur zunächst insofern als eine heilige bezeichnet, als sie eine Gemeinschaft derer ist, die durch die gläubige Aneignung des Todes Christi objectiv Gott geweiht und durch diese Weihe aus der sündigen Welt ausgeschieden sind. Insofern jedoch der Mensch sich die Versöhnung gar nicht aneignen kann, ohne daß sogleich die Sünde principiell in ihm vernichtet wird, so liegt in dem Prädikat der Heiligkeit allerdings dann weiter auch, daß in allen Gliedern derselben die Herrschaft der Sünde auch wirklich gebrochen ist. Wenn die Kirche ferner als die Säule und Grundfeste der Wahrheit von Paulus bezeichnet (1 Tim. 3, 15.), ihr also auch Irrthumslosigkeit zugeschrieben wird, so liegt auch in diesem Prädikat nicht, daß die einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft in ihrer Erkenntniß der Wahrheit schon vollendet wären. So wenig in der irdischen Entwicklung der Kirche ein Zeitpunkt denkbar ist, wo in ihr nichts mehr zu läutern und zu reinigen wäre, ebensowenig darf jemals ihre Erkenntniß der Wahrheit als eine in dem irdischen Entwicklungsgang derselben schon vollendete betrachtet werden. Die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist vielmehr die Kirche zunächst nur in dem Sinne, als sie im Besitz des Evangeliums als der absoluten Wahrheit ist. Wie indessen aus der Heiligung im objectiven Sinne die subjective nothwendig hervorgeht

und in abgeleiteter Beziehung auch im Sinne dieser letzteren die Kirche als die heilige von Paulus bezeichnet wird, so würde er gewiß auch nicht der Kirche das Prädikat der Irrthumslosigkeit beigelegt haben, wenn er nicht zugleich voraussetzte, daß alle Glieder derselben durch die gläubige Aneignung des Erlösungswerkes auch zugleich einer höheren Erleuchtung ihres Geistes theilhaftig geworden wären.

Wie die Kirche die eine, heilige ist, so ist sie endlich auch die allgemeine, insofern durch Christus alle die Gegensätze, durch welche die vorchristliche Menschheit getrennt war, ihre Auflösung gefunden haben. Durch alle Briefe des Paulus zieht sich die Idee hindurch, daß das Heil für alle Menschen gleichmäßig bestimmt ist. Wie alle vermöge ihrer Abstammung von Adam der Erlösung bedürftig sind, so sind auch alle, wenn sie nicht diese Empfänglichkeit durch fortgesetztes Widerstreben gegen die göttliche Offenbarung in sich unterdrückt haben, auch für die Gnade empfänglich. Die Vereinigung der Menschheit zu einer alle ohne Unterschied umfassenden Gemeinschaft wird aber gerade an den Tod Christi von Paulus geknüpft. Insofern durch den Tod Christi das Gesetz, welches einen Theil der Menschheit von der Theilnahme am Heil ausschloß, aufgehoben worden ist, ist durch ihn schon die tiefe zwischen Juden und Heiden bestehende Kluft aufgehoben worden. Gerade der Tod Christi aber hat diese alle Gegensätze innerhalb der Menschheit aufhebende Kraft, insofern er die höchste Offenbarung der alles Getrennte einigenden, allen Zwiespalt in Harmonie auflösenden Liebe Christi zur sündigen Menschheit ist. War in der vorchristlichen Menschheit ein Theil von dem Besitz der höheren Güter des Lebens ausgeschlossen, so sind fortan alle gleichmäßig zur Theilnahme an den höchsten Gütern berufen und weder die Verschiedenheit der Bildung, noch des Geschlechts, noch der äußeren Stellung im Leben, noch auch der früheren religiösen Entwicklung vermag in Bezug auf die Theilnahme am Heil eine wirkliche Verschiedenheit zu begründen. Für sie alle ist das Evangelium gleichmäßig bestimmt, auch zu den noch ganz rohen Völkern soll es gelangen (Col. 3, 11.), und wie Neander *) mit Recht bemerkt, ihnen ein neues göttliches Leben als Triebkraft zu aller wahren Bildung mittheilen. — Werden nun dennoch nicht alle des Heiles in Wirklichkeit theilhaftig, so kann hiervon der Grund nur darin liegen, daß nicht alle dieselbe Empfänglichkeit für dasselbe besitzen.

Auch wenn Paulus nicht ausdrücklich auf eine immer fortschreitende, aber im irdischen Leben nie zu ihrem Ziele gelangende Entwicklung der Kirche hinwiese, so würde diese Idee doch schon daraus mit Nothwendigkeit folgen, daß ja die einzelnen Gläubigen im irdischen Leben nach ihm immerfort noch der Sünde und dem Irrthum unterworfen bleiben, nirgends ein Zeitpunkt denkbar ist, in welchem nichts mehr an ihnen zu reinigen und zu läutern wäre. Es fehlt aber nun auch nicht an Aussprüchen bei Paulus, welche die bezeichnete

*) A. a. O. S. 771. Anm.

Idee bestimmt enthalten (Col. 2, 19.; Eph. 4, 13.). Zwar hat Christus sein göttliches Leben der Kirche mitgetheilt, so daß diese davon erfüllt ist (Eph. 1, 23.), aber die Annahme, daß sie in irgend einem Zeitpunkte ihrer irdischen Entwicklung schon die ganze göttliche Lebensfülle Christi in sich aufgenommen hätte, würde mit der bezeichneten Idee einer immer fortschreitenden Entwicklung der Kirche in Widerspruch stehen. Insofern Christus durch die Mittheilung seines Geistes die Kirche gegründet hat, geht die Entwicklung derselben nach Eph. 4, 16. von ihm aus, insofern aber die Kirche in keinem Zeitpunkt ihrer irdischen Entwicklung schon die ganze göttliche Lebensfülle, welche in Christo verschlossen liegt, in sich aufgenommen hat, ist Christus auch zugleich das Ziel, welchem die Entwicklung der Kirche zustrebt (Vs. 15.).

Daß in allen Gläubigen das göttliche Leben noch durch die Sünde getrübt ist, daß alle eben deshalb auch dem Irrthum noch unterworfen sind, steht, wie wir schon sahen, mit der Bezeichnung der Kirche als des Leibes Christi ebensowenig in Widerspruch, als daß zwischen den einzelnen Gliedern des Leibes Christi mannichfache Unterschiede ihrer sittlichen Entwicklung und ihrer Erkenntniß gefunden werden. Dagegen besteht ein wirkliches Mißverhältniß zwischen der empirischen Beschaffenheit der Kirche und ihrer Idee darin, daß in derselben auch solche gefunden werden, welche mit Christus nicht wirklich in einer inneren Lebensgemeinschaft stehen, sei es nun, daß sie überhaupt nie durch den Geist des höheren Lebens theilhaftig geworden sind, oder daß sie durch Mangel an Wachsamkeit dieses Leben wieder verloren haben, ohne daß jedoch die Kirche deshalb aufhörte, der Leib Christi zu sein und der göttlichen Gnadenwirksamkeit theilhaftig zu werden. Indem die Kirche in der Welt sich entwickelt, kann es nicht fehlen, daß auch in die Kirche die Welt eindringt, und deshalb bezeichnet Paulus dieses Mißverhältniß als ein unter den irdischen Bedingungen der Entwicklung der Kirche unvermeidliches (2 Tim. 2, 19 ff.). So umfaßt die Kirche als der Leib Christi einmal nur solche, in denen Christus durch seinen Geist wirksam ist, auf der anderen Seite gehören doch zu ihr auch wieder solche, bei welchen dies nicht der Fall ist. Hieraus entsteht das Bedürfniß einer Unterscheidung zwischen einem weiteren Gebiet derer, die an dem inneren Wesen der Kirche nicht wirklich Antheil nehmen, und einem engeren solcher, die des höheren Lebens durch Christus theilhaftig geworden sind, also einer Unterscheidung zwischen einem inneren und äußeren Gebiet der Kirche. Wenngleich nun die Lehre des Paulus auf eine solche Unterscheidung nothwendig hinführt, so finden wir doch bei ihm keinen Begriff zur Bezeichnung dieses Unterschiedes ausgeprägt. Dies erklärt sich aber daraus, daß die bezeichnete Unterscheidung für die apostolische Kirche eine viel geringere Bedeutung hatte, als für die späteren Zeiten derselben, insofern im apostolischen Zeitalter die große Masse derer, welche der Kirche angehörten, noch lebendig von dem Geiste Christi durchdrungen war. Deshalb konnte Paulus auch der Kirche Prädikate beilegen, welche in seinem Sinne jedenfalls nur von

der Gesammtheit der Gläubigen ausgesagt werden können. Insofern jene Prädikate auch in Bezug auf diese ihre volle Verwirklichung erst im ewigen Leben finden, enthalten sie ein Ideal, dem die Kirche in ihrer irdischen Entwicklung immer nur annäherungsweise entspricht. An die immer vollere Realisirung dieses Ideals wollte er die Gläubigen erinnern, indem er überall von demselben ausgeht.

Die Gnadengaben. Durch den rechtfertigenden Glauben sind alle Gläubigen in eine unmittelbare Gemeinschaft mit Christus getreten. Ist auch bei Paulus das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen nicht so ausdrücklich als bei Petrus ausgesprochen, so folgt diese Idee doch unmittelbar aus der Lehre desselben von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Sie ist auch darin enthalten, daß alle Thätigkeiten der Gläubigen als priesterliche Funktionen von ihm betrachtet werden. Neben der Einheit des allen Gläubigen gemeinsamen göttlichen Lebens finden wir aber doch zugleich eine reiche Mannichfaltigkeit der Gaben und Kräfte in der Kirche. Ihre Einheit ist eine reich in sich gegliederte und diese Mannichfaltigkeit stammt nicht etwa aus der auch in den Gläubigen noch nicht vernichteten Macht der Sünde, sondern ist eine von Gott selbst gewollte. Nur wenn sich die Mannichfaltigkeit der Einheit nicht mehr unterordnet, ist sie auf den die Entwicklung der Kirche hemmenden Einfluß der Sünde zurückzuführen. Ist auch das göttliche Leben selbst in allen Gläubigen das gleiche, so gibt es doch verschiedene Erscheinungsformen dieses Lebens, und je reicher die Mannichfaltigkeit derselben in der Einheit des allen Gläubigen gemeinsamen göttlichen Lebens ist, um so mehr nähert sich die Kirche ihrem Ideal. Die Verschiedenheit der Wirksamkeit des Geistes in den einzelnen Gläubigen ist aber selbst wieder durch die Verschiedenheit der Kräfte und Gaben bedingt, welche die Wirksamkeit des Geistes im Menschen bereits vorfindet. Diese Verschiedenheit der Kräfte und ursprünglichen Anlagen stammt ja aus der ursprünglichen Schöpfung Gottes, und wie das göttliche Leben überhaupt ein Verklärungsprincip für alles Menschliche nach Paulus ist, so kann der göttliche Geist diese ursprünglichen Anlagen und Kräfte des Menschen nicht vernichten, sondern nur verklären, was schon in der Einheit, welche zwischen der ursprünglichen und der neuen sittlichen Schöpfung nach Paulus stattfindet, begründet ist. Die in dem unerlöseten Leben des Menschen der Sünde dienstbar gewordenen Kräfte eignet sich der göttliche Geist für das Reich Gottes an, indem er sie von der ihnen anklebenden Sünde reinigt. Hierauf beruht es, daß diese Gaben und Kräfte, obwohl sie in der ursprünglichen Schöpfung Gottes begründet sind, doch als Gnaden- und Geistesgaben bezeichnet werden können, insofern der göttliche Geist erst diese ursprünglichen Kräfte und Anlagen von der Sünde, der sie dienstbar geworden sind, reinigt und in den Dienst des Reiches Gottes stellt. Alle Gaben aber sind, wie aus dem Gesagten erhellt, nach der einen Seite übernatürlichen Ursprungs, nach der anderen in der ursprünglichen Schöpfung Gottes begründet, also alle ohne Unter-

schied sowohl übernatürliche, als auch natürliche. Da nun Geistesgaben von dem Besitz des Geistes unzertrennlich sind, so haben auch alle Gläubigen ohne Unterschied Gaben des Geistes empfangen, womit auch schon gegeben ist, daß der Besitz der Gnadengaben nicht an das apostolische Zeitalter gebunden ist, daß der Unterschied, welcher sich in dieser Beziehung zwischen dem apostolischen Zeitalter und den späteren Zeiten der Kirche findet, unwesentlicher Art ist. Wie aber alle Gläubigen ohne Unterschied, sofern sie des Geistes theilhaftig geworden sind, auch Gaben des Geistes empfangen haben, so kann doch auf der anderen Seite kein einzelner alle die verschiedenartigen Gaben und Kräfte zugleich besitzen. Auch bei denjenigen, welche die sonst getrennten Gaben in sich zu vereinigen scheinen, wie die Apostel, finden sich doch nicht alle derselben in der gleichen Vollkommenheit. Um die Gläubigen unter sich durch das Band der Liebe fest zu verknüpfen, konnten nicht alle Geistesgaben einem einzelnen zu Theil werden. Indem vermöge der individuellen Beschränktheit, welche in dieser Beziehung an jedem einzelnen Gläubigen haftet, jeder zu seiner Ergänzung aller anderen bedarf, werden dadurch alle in gegenseitiger Abhängigkeit erhalten. In dem Bewußtsein aber, daß alle Geistesgaben den gleichen Ursprung, alle auch zugleich den gleichen Zweck haben (1 Cor. 12, 4—7.), ist ein Gegengewicht gegen die Hemmungen der Entwicklung der Kirche, welche aus dieser Mannichfaltigkeit der Geistesgaben leicht entspringen, gegeben.

Die Taufe und das Abendmahl. Im Unterschied vom Reiche Gottes, welches bis zur Parusie ein unsichtbares, rein geistiges ist, ist die Kirche, welche die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden ist, obwohl auch sie zunächst eine unsichtbare ist, doch immer zugleich eine sichtbare. Diese Sichtbarkeit beruht nach Paulus auch darauf, daß die Vermittlung des Heils an die Gnadenmittel der Taufe und des Abendmahls geknüpft ist. Allerdings finden wir in den paulinischen Briefen noch keinen Begriff, durch welchen gerade diese beiden heiligen Handlungen zusammengefaßt und von anderen unterschieden würden. Aber indem Paulus selbst Taufe und Abendmahl zusammenstellt (1 Cor. 10, 2. 3., vielleicht auch 12, 13.), liegt darin die Rechtfertigung der Bildung eines Begriffs, der gerade diese beiden Handlungen von anderen unterscheidet. Wenn der Apostel die Taufe viel häufiger hervorhebt als das Abendmahl, welches er überhaupt nur in den Corintherbriefen und zwar auch hier nur auf Veranlassung der Mißbräuche bei der Feier desselben in jenen Gemeinden erwähnt, wenn auch da, wo wir neben der Taufe noch das Abendmahl erwarten sollten (Eph. 4, 5.), doch nur der ersteren Erwähnung geschieht, so liegt der Grund hiervon darin, daß durch die Taufe die Wiedergeburt vermittelt wird, während das Abendmahl nur zur Pflege des neuen Lebens bestimmt ist. Auf der Bedeutung aber, welche gerade dieser principiellen Umwandlung zukommt, beruht es, daß das Abendmahl im Vergleich zur Taufe mehr zurücktritt.

Die Taufe. Wegen der engen Beziehung, in welcher die Taufe zunächst zum Tode Christi steht, durch welchen Sündenvergebung be-

wirkt ist, bildet die Taufe die Vermittlung der Wiedergeburt durch den Empfang der Vergebung der Sünden. Nach dem engen Zusammenhang aber, der zwischen Sündenvergebung und Mittheilung des Geistes stattfindet, nach der Beziehung ferner, in welcher die Taufe auch zur Auferstehung Christi steht, wird der Mensch in der Taufe zugleich mit der Sündenvergebung auch des Geistes theilhaftig (Tit. 3, 5.). Tritt er aber durch die Taufe mit dem Haupte des Leibes in Verbindung, so tritt er eben damit auch in Gemeinschaft mit den Gliedern dieses Leibes (1 Cor. 12, 13.). Wenn nun die Gemeinschaft mit Christus nach Paulus nothwendig durch die Taufe vermittelt gedacht wird (Gal. 3, 27.), wenn er von der Gesammtheit der Getauften Bestimmungen aussagt, welche nur der Gesammtheit der wahrhaft Gläubigen sonst nach ihm zukommen, so könnte es scheinen, als ob alle ohne Unterschied, welche nur die äußere Taufe empfangen haben, eben damit auch schon des Heils in der Gemeinschaft Christi theilhaftig geworden sind. Doch ist hierbei nicht zu übersehen, daß er noch viel häufiger diese Gemeinschaft nur durch den rechtfertigenden Glauben bedingt sein läßt. Der Glaube aber hat nach Paulus die Sinnesänderung zu seiner bestimmten Voraussetzung. Wenn er daher die Taufe als die Vermittlung der Wiedergeburt betrachtet, so setzt dies die Sinnesänderung nothwendig voraus. Daß aber Paulus die Bedingung, an welche die bezeichnete Wirkung der Taufe geknüpft ist, an Stellen wie Gal. 3, 27. nicht ausdrücklich erwähnt, erklärt sich daraus, daß in der apostolischen Zeit vorausgesetzt werden konnte, daß die, welche sich der Taufe unterzogen, diese sittliche Empfänglichkeit auch wirklich zu derselben hinzubrachten. Mit Recht bemerkt Neander *), daß, wie Paulus von der Kirche redend voraussetze, daß die äußerliche Kirche die in der Erscheinung sich offenbarende Gemeinde der Erlöseten sei, er auch so von der Taufe rede in der Voraussetzung, daß sie ihrem Begriffe entspreche, daß mit dem Aeußerlichen also auch alles Innerliche, was zum Begriffe der heiligen Handlung und zu ihrer vollständigen Vollziehung gehörte, gegeben sei. Wenn man das, was von der innerlichen Aneignung durch den Glauben abzuleiten sei, von der Kraft einer äußerlichen, sinnlichen Handlung, einem sinnlichen Element hätte herleiten wollen, würde dies Paulus in Beziehung auf die Wassertaufe ebenso wie bei der Beschneidung ein den Elementen der Welt sich wieder Dienstbarmachen genannt haben. — Eigenthümlich ist dem Paulus die Art, wie er die beiden Akte des damaligen Taufritus, das Untertauchen und das Auftauchen, mit der Idee der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft Christi, welche in dieser bestimmten Form ihm ebenfalls allein angehört, in Verbindung bringt. Während das Untertauchen die Ablegung des alten Menschen abbildet, ist das Auftauchen aus dem Wasser ein Sinnbild der Aufnahme eines neuen göttlichen Lebens und weil das erstere von ihm als Wirkung des Todes

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 778 f.

Christi betrachtet, das zweite dagegen in Verbindung mit der Auferstehung Christi gebracht wird, setzt Paulus den Akt des Untertauchens zu dem Tode Christi, den des Auftauchens zu der Auferstehung Christi in Beziehung (Röm. 6, 3 f.) — eine Symbolik des damaligen Taufritus, die mit dem Verschwinden desselben ihre Bedeutung verloren hat.

Das Abendmahl. Daß das Abendmahl nach Paulus in engster Beziehung gerade zum Tode Christi eingesetzt ist, darauf weist schon die von ihm hervorgehobene Zeit der Einsetzung desselben hin (1 Cor. 11, 23.). Insofern nun durch den Tod Christi die Sündenvergebung bewirkt ist, ist es die Vermittlung der Sündenvergebung, die an diese heilige Handlung von Paulus geknüpft ist. Nur insofern der Empfang des Geistes mit dem der Sündenvergebung unmittelbar verbunden ist, wird dann auch die immer neue Mittheilung des Geistes durch das Abendmahl vermittelt zu denken sein. Dieses letztere Moment würde Paulus selbst hervorgehoben haben, wenn in dem ἐποτίσθημεν 1 Cor. 12, 13. eine Anspielung auf den Kelch beim Abendmahl enthalten wäre. Doch tritt dieses Moment nicht so bestimmt hervor als das erstere, wie denn auch nur die Taufe, nicht das Abendmahl neben dem Tode Christi zugleich in eine enge Beziehung zur Auferstehung desselben gesetzt wird. Tritt man mit dem Tode Christi nur in Gemeinschaft durch die Aneignung der durch diesen Tod gewirkten Sündenvergebung, so wird auch in 1 Cor. 10, 16. gerade die Vermittlung der Sündenvergebung an das Abendmahl geknüpft, und zwar ist es im Unterschied von der Taufe die immer neue Aneignung der im Tode Christi dargebrachten Sühne, welche dem Abendmahl von Paulus zugeeignet wird. Das Abendmahl ist hiernach zunächst zur dankbaren Erinnerung an die durch den Tod Christi gewirkte Befreiung des Menschen von der Knechtschaft der Sünde eingesetzt (1 Cor. 11, 24 f.). Da nun aber nach anderen Stellen der Gläubige sich die durch den Tod Christi gewirkte Sündenvergebung auch immer von neuem aneignet, so kann dieses Mahl doch nicht als eine bloße Erinnerungsfeier betrachtet werden. Jede andere Ansicht dagegen, welche über die Idee der durch das Abendmahl immer von neuem angeeigneten Sündenvergebung hinausführt, hat in der Lehre des Paulus vom Abendmahl keine unmittelbare Begründung, da, wie leicht zu zeigen ist, Eph. 5, 30. keine unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl enthält. Oder sollten die Einsetzungsworte und insbesondere Vs. 29., wo das geweihte Brod geradezu als der Leib Christi bezeichnet wird, die Annahme einer Mittheilung des verklärten Leibes Christi im Abendmahl, durch welche der Leib der Gläubigen zu unvergänglicher Herrlichkeit verklärt wird, fordern? Hiergegen spricht indessen schon, daß, da nach 1 Cor. 15, 50. die stofflichen Grundbestandtheile des gegenwärtigen Leibes einer Verklärung nicht fähig sind, vielmehr schlechthin abgethan werden müssen, auch von einem verklärten αἷμα Christi nicht die Rede sein kann, daß ferner die Verklärung des Leibes den Gläubigen nicht durch das Abendmahl, sondern durch den in ihnen wohnenden Geist

Christi vermittelt gedacht wird (Röm. 8, 11.). Auch kann in dem Zusammenhang der Einsetzungsworte, in welchem vom Tode Christi die Rede ist, unter σῶμα nur der am Kreuz gebrochene Leib, unter αἷμα nur das im Tode Christi vergossene Blut verstanden werden, weil bei der Beziehung des σῶμα auf den verklärten Leib Christi dies nothwendig hätte näher bezeichnet werden müssen. Daß Paulus nur an den im Tode gebrochenen Leib Christi gedacht hat, würde durch den Zusatz κλώμενον Vs. 24. nothwendig gefordert werden. Aber wenn auch κλώμενον nicht ursprünglich sein sollte, so würde doch immer nach der Form, in welcher gerade von Paulus die Einsetzung des Kelches referirt wird (Vs. 25.), unter σῶμα nur der am Kreuze gebrochene Leib verstanden werden können. Denn wenn hier der Kelch als der neue Bund, wie er durch das Vergießen des Blutes Christi gestiftet worden ist, bezeichnet wird, so kann doch nur in dem Sinne der Kelch als der neue Bund bezeichnet sein, als der in ihm enthaltene Wein ein Sinnbild, Abbild des am Kreuze vergossenen Blutes ist. Wenn nun nach den Einsetzungsworten in dem von uns bezeichneten Sinne das Brod der Leib Christi genannt wird, so läßt sich kein Grund einsehen, weshalb Paulus nicht auch Vs. 29. das geweihte Brod geradezu als den Leib des Herrn hätte bezeichnen können, und zwar wird dies noch leichter sich erklären, wenn wir annehmen, daß eine solche Bezeichnung des Brodes frühzeitig schon zur Abendmahlsterminologie gehörte. — Wie die Taufe, so steht auch das Abendmahl noch in einer besonderen Beziehung zur Gemeinschaft der Gläubigen (1 Cor. 10, 17.). Während aber durch die erstere die Einheit der Kirche erst begründet wird, ist das letztere zur Förderung derselben bestimmt, weshalb auch Eph. 4, 5. das Abendmahl nicht neben der Taufe genannt wird. Beide aber — die Taufe und das Abendmahl — haben diese die Einheit theils begründende, theils fördernde Kraft durch die Beziehung zum Tode Christi, in der sie stehen, insofern die Aufhebung aller in der Menschheit bestehenden Gegensätze als eine Wirkung dieses Todes von Paulus betrachtet wird.

---

Die Vollendung. Tritt auch der einzelne Gläubige unmittelbar bei seinem Tode in eine vollere und innigere Gemeinschaft mit dem Herrn ein, als sie im irdischen Leben möglich ist, so findet doch die Vollendung dieser Gemeinschaft nach Paulus erst dann statt, wenn das Reich Gottes zu seiner Vollendung gelangt. Allerdings bezieht sich die Vollendung sowohl auf die einzelnen Gläubigen, als auf das Reich Gottes, doch weil das Leben des Einzelnen nur mit der vollen Verwirklichung des Reiches Gottes zu seiner Vollendung gelangt, ist der Blick des Paulus überall weniger auf die Vollendung des einzelnen Gläubigen, wie sie im gegenwärtigen Tode stattfindet, als auf die Ereignisse, durch welche die Vollendung des Reiches Gottes vorbereitet und sie selbst bewirkt wird, hingerichtet. Da nun das Reich Gottes erst

durch die Wiederkunft Christi zu seiner Vollendung gelangt, so ist es die Parusie, welche den Mittelpunkt dieses eschatologischen Lehrstücks bildet. Kann dies in Bezug auf die früheren Briefe des Paulus nicht bezweifelt werden, so schien es in den späteren nicht mehr in der bezeichneten Weise der Fall zu sein, sei es nun, daß man annahm, Paulus habe in denselben überhaupt nicht mehr den Glauben an die Wiederkunft Christi getheilt, oder daß man wenigstens nicht mehr die unmittelbare Nähe derselben gelehrt finden wollte. Daß nun diese Ansicht in der zuerst bezeichneten Form jedenfalls eine durchaus unpaulinische ist, lehrt jeder Blick in die späteren Briefe desselben (vergl. z. B. Eph. 4, 30.; Phil. 1, 6.; 3, 20.; 1, 10.; 2, 16.; 4, 5.). Auch in ihnen wird die Vollendung des Lebens der Gläubigen, die Verklärung ihres Körpers vorherrschend mit der Wiederkunft Christi in die engste Verbindung gesetzt. Sollte aber vielleicht Paulus in der späteren Zeit seines Lebens dieses Ereigniß nicht in so unmittelbarer Nähe gedacht haben als in der früheren? Ist nun Paulus auch in den früheren Briefen fern davon, eine eigentliche Berechnung des Zeitpunktes des Eintrittes dieses Ereignisses geben zu wollen, ja lehnt er auch die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Nähe ab (2 Theff. 2, 2 f.), so läßt sich doch bei unbefangener Erklärung der hierhergehörigen Stellen nicht in Abrede stellen, daß er den Eintritt der Parusie für einen so nahe bevorstehenden hielt, daß er die Hoffnung hatte, er werde selbst noch bei der Wiedererscheinung Christi am Leben sein (1 Theff. 4, 15.; 1 Cor. 15, 52.). Und die großen Erfolge seiner apostolischen Wirksamkeit konnten ihn zu der Erwartung berechtigen, daß die Durchdringung der Welt mit den Kräften des Reiches Gottes, welche der Wiederkunft Christi vorangehen muß, schneller eintreten werde, als dies in der Wirklichkeit der Fall sein sollte. Zwar wird nun auch nirgends in den späteren Briefen, wie dies im zweiten Petrusbriefe der Fall ist, ein fernerer Zeitpunkt für den wirklichen Eintritt dieses Ereignisses angenommen. Auch fehlt es in den frühesten Briefen keineswegs ganz an einem Hinweis auf die auch durch den Tod des Einzelnen nicht unterbrochene Gemeinschaft mit dem Herrn (1 Theff. 5, 10.). Indessen bleibt doch so viel sicher, daß ihm in der späteren Zeit seines Lebens unter den mannichfachen Todesgefahren desselben der Gedanke nahe gelegt wurde, daß er selbst die Parusie Christi nicht mehr erleben werde. Hiervon war aber die nothwendige Folge, daß sein Blick mehr, als dies in der früheren Zeit der Fall sein konnte, auf den Zustand sich hinrichtete, welcher zwischen dem Tode des einzelnen Gläubigen und dem Endgericht in der Mitte liegt. Und hierin läßt sich allerdings ein Fortschritt in der Erkenntniß dieser Lehre im Geiste des Paulus nicht verkennen.

Nach dem Gewicht, welches Paulus indessen auch in den späteren Briefen noch auf die Wiederkunft Christi legt, könnte es scheinen, als sei der Zustand, welcher zwischen dem Tode des einzelnen Gläubigen und der Wiederkunft Christi liegt, nicht ein Zustand vollendeterer Gemeinschaft mit dem Herrn, als sie im irdischen Leben

möglich ist. Namentlich scheint es, als ob die Gläubigen bis zur Parusie einer Leiblichkeit ganz entbehrten, indem ja überall die Verklärung des Körpers mit der Parusie Christi von Paulus in die engste Verbindung gebracht wird. Eine besondere Bestätigung scheint diese Ansicht noch darin zu finden, daß Paulus in den Briefen an die Thessalonicher die wegen des Schicksals der vor der Parusie Gestorbenen bekümmerten nicht durch den Hinweis auf die Herrlichkeit, zu welcher sie unmittelbar auch dem Tode eingegangen sind, tröstet, daß er sie vielmehr auf die Parusie Christi verweist. Zwar ist nun, wie Neander *) mit Recht bemerkt, die Idee von einem fortschreitenden Entwicklungsprocesse des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft Christi mit dem Erlöser wahrlich keine von einem fremden Standpunkte her in die Lehre des Apostels eingetragene, sondern eine aus seiner eigenthümlichen Anschauungsweise abgeleitete. Aber Neander macht doch zugleich mit Recht darauf aufmerksam, daß wir an sich noch nicht hinlänglich berechtigt sind, aus jener Idee von einem solchen Entwicklungsprocesse in dem irdischen Leben zu schließen, daß Paulus die Fortsetzung desselben auch nach dem Ende des irdischen Lebens in der Zwischenzeit bis zur Auferstehung angenommen habe. Indessen ist doch auch schon in 1 Thess. 5, 10. die Idee einer durch keinen Tod unterbrochenen Lebensgemeinschaft mit Christus enthalten, und wenn Paulus meist nicht näher auf den sich unmittelbar an den Tod des Einzelnen anschließenden Zustand eingeht, so liegt der Grund hiervon darin, daß er überall von der Idee der Nähe der Parusie ausgeht. Daß auch der Tod seine Macht für die Gläubigen verloren hat, daß also der Mensch in der Gemeinschaft mit dem Herrn ein ewiges, in sich unzerstörbares Leben in sich aufgenommen hat, ist in Stellen wie Röm. 8, 10.; 8, 38.; 14, 9. bestimmt enthalten. Und ist nach der Idee der Auferstehungsgemeinschaft Christi, in welche die Gläubigen eingetreten sind, auch das ewige, in sich unzerstörbare Leben Christi auf sie übergegangen, so kann schon hiernach von einer Unterbrechung dieses Lebens durch den Tod nicht die Rede sein. Aus Phil. 1, 23.; 2 Cor. 5, 8. sehen wir auch bestimmt, daß, wo sich dem Apostel der Gedanke an seinen eigenen nahe bevorstehenden Tod aufdrängte und die Beziehung auf die Parusie zurücktrat, auch sogleich die Idee einer durch keinen Tod unterbrochenen Lebensgemeinschaft mit Christus in seinem Geiste hervortrat. Denn willkührlich ist es, an diesen Stellen das Abscheiden aus dem irdischen Leibe und die Vereinigung mit dem Herrn durch einen größeren Zwischenraum von einander getrennt zu denken, willkührlich ist es auch, eine solche unmittelbar nach dem Tode beginnende Gemeinschaft mit dem Herrn nur als das Vorrecht einzelner, besonders begnadigter Christen zu betrachten, willkührlich endlich, das Gelangen der Gläubigen zu Christus von der Vereinigung der Gläubigen mit ihm bei der Parusie zu verstehen. „Wie hätte er, was er

*) A. a. O. Thl. 2. S. 829 f.

meinte, als ein Abscheiden aus dem irdischen Leibe und als ein Gelangen zum Herrn bezeichnen können, wenn er die Veränderung hätte bezeichnen wollen, welche aus der Parusie Christi, seinem Kommen zu den Gläubigen hervorgehen werde. Und würde nicht ein Mann von dem feurigen Eifer und der gotterfüllten Thätigkeit des Paulus gewiß ein solches Leben, wie er im Kampfe für das Reich Christi es führte, einem Schlafe oder traumähnlichen Zustand oder Schattenleben vorgezogen haben *)?" Insofern nun doch erst mit der Parusie diese Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus zu ihrer Vollendung gelangt, verliert doch durch die bezeichnete Idee auch dieses Ereigniß keineswegs an Bedeutung.

Tritt nach dieser Idee der einzelne Gläubige unmittelbar bei seinem Tode in eine höhere Gemeinschaft mit dem Herrn ein, so scheint es jedoch, als ob er in dem Zustand zwischen Tod und Endgericht einer Leiblichkeit nach Paulus noch entbehrte, da die Verklärung des Körpers immer sonst an die Parusie Christi geknüpft wird. Indessen scheint doch eine Stelle der paulinischen Briefe hiervon eine Ausnahme zu machen (2 Cor. 5, 1.). Nach ihr scheint die Verklärung der irdischen Leiblichkeit nicht erst von der Parusie abhängig gemacht zu werden. Denn daß Paulus hier nicht die bei der Parusie erfolgende Auflösung des Leibes im Auge hat, geht nicht bloß aus dem Zusammenhang dieser Stelle hervor, sondern auch aus dem καταλυθῆναι, welches auf die gewaltsame Zertrümmerung des Leibes im gegenwärtigen Tode hinweist. Oder sollte er durch das ἔχομεν nur den idealen Besitz einer verklärten Leiblichkeit bezeichnen? Indessen ist diese Auffassung auch eine nicht ganz unmögliche, so scheint sie doch aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, diese Stelle mit der sonstigen Lehre des Paulus in Uebereinstimmung zu bringen. Oder sollten wir annehmen, daß der Körper, welchen die Gläubigen unmittelbar bei ihrem Tode nach dieser Stelle empfangen, noch wesentlich verschieden von dem Auferstehungsleibe nach Paulus sei? Doch die Prädikate, welche der Apostel dieser Leiblichkeit an dieser Stelle beilegt, zeigen deutlich, daß er nicht einen bloß psychischen Leib, daß er vielmehr ein σῶμα πνευματικόν im Auge hat, daß also diese Leiblichkeit jedenfalls nicht wesentlich verschieden von dem Auferstehungsleibe sein kann. Da nun Paulus im ersten Corintherbriefe die Verklärung des Körpers mit der Parusie Christi in Verbindung bringt, so könnte man einen Fortschritt in der Entwicklung der Erkenntniß im Geiste des Paulus in dieser Beziehung anzunehmen geneigt sein. Indessen spricht gegen diese Ansicht doch schon, daß zwischen der Abfassung des ersten und des zweiten Corintherbriefes nur eine kurze Zeit verflossen ist, vor allem aber, daß auch noch in den späteren Briefen die Vollendung des Lebens des Einzelnen, wozu die Verklärung der irdischen Leiblichkeit gehört, an die Parusie Christi geknüpft wird. Wir werden deshalb annehmen, daß,

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 831 u. 833.

da der Blick des Paulus überall vorherrschend auf die Wiederkunft Christi hingewendet ist, er auch in Bezug auf den Körper der Gläubigen seine Gedanken nicht weiter auf den zwischen Tod und Endgericht liegenden Zustand hinrichtete. Sobald nun aber der Gedanke an die Paruste Christi in seinem Geiste zurücktrat, mußte auch in dieser Beziehung eine Anschauung sich entwickeln, wie wir sie in der bezeichneten Stelle finden. Da Paulus eine rein geistige Fortdauer des Menschen überall nicht für möglich hält, so mußte er auch, wenn er durch den Tod des Einzelnen doch die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn nicht unterbrochen glaubte, nothwendig eine bei dem Tode schon stattfindende Verklärung der irdischen Leiblichkeit annehmen. Nehmen wir an, daß die Verklärung des Körpers schon mit dem Tode des Einzelnen beginnt, aber erst mit der Wiederkunft Christi zu ihrer Vollendung gelangt, so würden sich auch diese beiden bezeichneten Anschauungen nicht geradezu widersprechen.

In Bezug auf das Verhältniß zwischen der irdischen Leiblichkeit des Menschen und dem Auferstehungsleibe hebt Paulus ebensowohl die Einheit beider, als ihre Verschiedenheit hervor. (1 Cor. 15, 35 ff.). Die erstere, indem sich ja der verklärte Leib aus dem gegenwärtigen Leibe des Menschen wie die Pflanze aus dem Keim entwickelt, die letztere, indem die stofflichen Grundbestandtheile des irdischen Leibes einer Verklärung nicht fähig sind, sondern schlechthin abgethan werden müssen. Nur das σῶμα, nicht σάρξ und αἷμα können der Verklärung theilhaftig werden (Vs. 50.), woraus sich schon die in jeder Beziehung stattfindende große Verschiedenheit zwischen dem gegenwärtigen Körper und dem Auferstehungsleibe ergibt. —

---

Tritt auch die Paruste Christi plötzlich und unerwartet ein, so ist doch dieses Ereigniß durch den Entwicklungsgang des Reiches Gottes mannichfach vorbereitet. Die Vollendung des Reiches Gottes kann nicht erfolgen, ehe nicht die beiden großen Völkergebiete, aus denen die Menschheit besteht, in dasselbe eingegangen sind, ehe also nicht eine allgemeine Verkündigung des Evangeliums erfolgt ist, und die Masse der Heiden sowohl als auch der Juden diese Verkündigung angenommen hat. Insbesondere muß sich vor dem Eintritt der Paruste auch das jüdische Volk, für welches das Heil zunächst bestimmt war, demselben erschlossen haben. Diese Bekehrung des alttestamentlichen Bundesvolkes wird für die Entwicklung des Reiches Gottes von der größesten Bedeutung sein. Aus ihrem Eintritt kann der mit den Zeichen der Zeit vertraute Blick auf die Nähe der Wiederkunft Christi schließen. (Röm. 11, 15.). Folgt nun aus dem Gesagten, daß der Widerstand der Welt gegen das Reich Gottes immer mehr verschwinden, daß die Paruste Christi kein Gebiet des menschlichen Lebens, welches nicht von der Beziehung zum Reiche Gottes durchdrungen ist, in der Welt mehr vorfinden werde? Haben indessen auch die Völker im Großen und Ganzen sich dem Evangelium erschlossen,

so ist doch hiermit keineswegs ausgeschlossen, daß ein Theil der Menschen in seinem Widerspruch gegen das Reich Gottes bis an's Ende verharrt. Erst durch Christus selbst bei seiner Wiederkunft werden ja nach Paulus alle dem Reiche Gottes feindselig widerstrebenden Mächte besiegt werden (1 Cor. 15, 24.). Das Böse wird sogar in den Zeiten, die der Parusie unmittelbar vorangehen, eine vorher noch nie gesehene Höhe erreichen. Je größere Fortschritte das Evangelium in der Welt macht, um so stärker wird auch das Böse zum Widerspruch gegen das Reich Gottes gereizt werden. Einen je größeren Aufschwung die Kirche in den Zeiten, die der Parusie unmittelbar vorangehen, nehmen wird, um so mehr wird sich auch die in die Kirche in ihrer irdischen Entwicklung eingedrungene Welt regen. Auf diesen allgemeinen Abfall von der gesunden Lehre weist Paulus namentlich in den Pastoralbriefen wiederholt hin. Noch einmal wird das Böse unmittelbar vor seiner völligen Vernichtung durch die Wiederkunft Christi, gleichsam im Vorgefühl derselben, alle seine Kräfte zum Kampfe gegen das Reich Gottes zusammenraffen. Und zwar ist dies für diese letzte Entwicklung des Reiches des Bösen nach Paulus characteristisch, daß dieser letzte planmäßige Kampf des Reiches des Bösen gegen das Reich Gottes von einer einzelnen Persönlichkeit geleitet werden wird, die, weil ihr ganzes Wirken im Gegensatz zu dem Wirken Christi steht, als der Antichrist bezeichnet wird (2 Theß. 2, 3 ff.). Er ist, weil er sich ganz mit der Sünde identificirt hat, der Mensch der Sünde, weil er sich eben damit aber dem Verderben unwiederbringlich geweiht hat, zugleich der Sohn des Verderbens. Insofern er jedes Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht in sich unterdrückt, und sich in ein solches Verhältniß zu den der Wahrheit entfremdeten Menschen zu setzen gewußt hat, daß diese seinem Einfluß nicht zu widerstehen vermögen, ihm vielmehr göttliche Verehrung erweisen, hat in ihm das Böse seine höchste Höhe, deren es fähig ist, erreicht, auf welcher es dann aber auch seiner völligen Vernichtung mit raschen Schritten entgegengeht. Daß Paulus hier wirklich eine einzelne Persönlichkeit, in welcher sich die ganze Kraft des Bösen concentriren wird, schildern will, geht nicht bloß aus der so concreten Schilderung desselben in dem bezeichneten Abschnitt, sondern auch aus dem Gegensatz, in welchen er den Antichrist zu Christus stellt, hervor. Da Paulus die Wiederkunft Christi als eine nahe bevorstehende erwartete, so ist ihm auch die Offenbarung des Antichrists eine nahe. Er würde dieselbe als eine unmittelbar bevorstehende betrachtet haben, wenn sein Blick in den damaligen Zeitverhältnissen nicht noch ein mächtiges Hinderniß der ungehemmten Offenbarung des antichristlichen Bösen gefunden hätte, so daß erst nach der Vernichtung dieser Schranke die Herrschaft dieses letzteren beginnen kann. Daß Paulus hierbei eine Macht seiner Zeit im Auge hatte, kann nicht zweifelhaft sein, wohl aber muß es unbestimmt bleiben, auf welche Macht derselben hierbei sein Blick gerichtet war. Da wir seine Auffassung der politischen und religiösen Verhältnisse seiner Zeit nicht im Einzelnen kennen, er aber diese seine An-

schauung bei seinen Lesern als aus seiner mündlichen Verkündigung hinlänglich bekannt voraussetzt, also selbst keinen näheren Aufschluß hierüber giebt (2 Theff. 2, 6.), so muß es auch als ein vergebliches Bemühen betrachtet werden, näher bestimmen zu wollen, welche der verschiedenen Mächte seiner Zeit er dabei im Auge hatte. Nicht einmal dies können wir mit Sicherheit bestimmen, ob Paulus hierbei eine allgemeine Macht oder eine einzelne Persönlichkeit, in welcher sich die Kraft des Zurückhaltens concentriren wird, im Auge hatte. Da er diese Schranke bald als *κατέχων* (Vs. 7.), bald als *κατέχον* (Vs. 6.) bezeichnet, so scheint sich dieselbe unter beiden bezeichneten Gesichtspunkten auffassen zu lassen, aber, da wir die Anschauungen des Paulus von den Erscheinungen der damaligen Zeit nicht näher kennen, so muß auch dies unbestimmt bleiben. Da Paulus, wie er die Parusie Christi als eine nahe bevorstehende betrachtet, so auch die Offenbarung des antichristlichen Bösen als eine bald erfolgende denkt, so ist es schon hiernach unstatthaft, anzunehmen, daß er gewisse Erscheinungen einer fernen Zukunft, in denen man den Character des antichristlichen Bösen zu erkennen glaubte, bestimmt geweissagt habe. Da die großen Weissagungen der Schrift überhaupt eine mehrfache Erfüllung zulassen, so konnte man allerdings in solchen Erscheinungen mit Recht eine Erfüllung dieser Weissagung des Paulus erblicken, weil jedoch in den geschichtlichen Erscheinungen, welche man hierbei im Auge hatte, das Böse noch niemals eine solche Höhe erreicht hat, wie dies nach der Schilderung des Paulus in den der Parusie unmittelbar vorangehenden Zeiten der Fall sein wird, so hätte man schon hieraus schließen sollen, daß die letzte volle Erfüllung dieser Weissagung, wie die Parusie selbst, der sie vorangehen soll, noch in der Zukunft bevorsteht. Wohl konnte man, bemerkt **Neander** *) mit Recht, in andern großen Zeiten, welche bedeutende Epochen für die Entwickelung des Reiches Christi vorbereiteten, ähnliche Zeichen finden, wie diejenigen, welche Paulus hier dargestellt hatte. Nur war man nicht berechtigt zu sagen, daß Paulus diese **Zeichen in dieser Form** mit Bewußtsein gemeint habe. Oder wenn man in der Umgebung des Apostels diese Zeichen aufsuchte, so berücksichtigte man nicht das Mangelhafte unserer Erkenntniß von diesen Umgebungen und von seinen Zeitanschauungen. Oder statt die großen Anschauungen von dem Entwicklungsgange des Gottesreiches, welche der Apostel hier entwickelt, ihrem Kerne oder der darin enthaltenen Idee nach zu würdigen, verglich man sie, nur an die äußere Schale sich haltend, mit jüdischen Mährchen vom Antichrist. —

Nach 1 Cor. 15, 23 f. ist die **Parusie Christi** nur der **Anfangspunkt** seiner Wirksamkeit zur **Vollendung seines Reiches**. Ist es auch zweifelhaft, von welcher Dauer der Zeitraum, der noch zwischen ihr und der letzten Vollendung aller Dinge liegt, sein werde, so ist es doch nach der bezeichneten Stelle außer Zweifel,

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 346. Anm.

daß diese letzte Vollendung nicht unmittelbar mit der Parusie Christi zusammenfällt. Wenn nach 1 Thess. 4, 16. diese letztere auf den Ruf eines Erzengels, zugleich aber doch wieder auf den Schall einer Posaune eintritt, so sieht man, wie wenig buchstäblich man solche nur zur Veranschaulichung dieses Ereignisses dienende Züge zu nehmen hat. Eilen nach 1 Thess. 4, 17. die Gläubigen dem vom Himmel auf die Erde herniedersteigenden Christus zu feierlicher Begrüßung entgegen, und setzt dies voraus, daß die Gläubigen nicht mehr an die Schranke der irdischen Leiblichkeit gebunden sind, so geht hiernach die Verklärung derselben der Erscheinung Christi auf Erden selbst noch voran. Wenn Neander *) hierin die Anschauung findet, daß die Gläubigen von der Erde zur immerwährenden Gemeinschaft mit dem Herrn entrückt werden und im Vergleich hierzu in der später entwickelten Lehre von der verklärten Erde als Sitz des vollendeten Gottesreiches eine fortgeschrittene Erkenntniß der Eschatologie bei Paulus findet, so ist doch die Frage, ob nicht vielmehr die bezeichnete Stelle voraussetzt, daß die Gläubigen mit dem vom Himmel auf die Erde zum Gericht herniedersteigenden Christus auf diese letztere zurückkehren, um Zeugen dieses Gerichtes zu sein. Da Paulus die Wiederkunft Christi für nahe bevorstehend hielt und durch die großen Erfolge seiner apostolischen Wirksamkeit zu dieser Erwartung berechtigt wurde, so kann es nicht auffallen, wenn er 1 Cor. 15, 51. sagt, daß zur Zeit des Eintrittes derselben noch nicht alle der damals lebenden Gläubigen entschlafen sein werden. Denn die von Lachmann an dieser Stelle aufgenommene Lesart läßt sich so wenig mit der sonstigen Lehre des Paulus vereinigen, gibt auch einen so wenig passenden Sinn, ihre Entstehung läßt sich auch aus dem Anstoß, den man an der ursprünglichen Lesart nahm, so leicht erklären, daß sie schon aus inneren Gründen verworfen werden muß. Während nach 1 Cor. 15, 52.; 1 Thess. 4, 15 f. die vor dem Eintritt der Parusie gestorbenen Gläubigen zuerst der Verklärung theilhaftig werden, werden die bei der Parusie noch lebenden nicht erst durch den Tod hindurch zu dieser Verklärung gelangen. Ohne die gewaltsame Zertrümmerung ihrer Leiblichkeit, wie sie im gegenwärtigen Tode stattfindet, werden sie in einem Uebergang, welchen Paulus 2 Cor. 5, 2. als Ziel der Sehnsucht der Gläubigen betrachtet, zu unvergänglicher Herrlichkeit erhoben. Wäre Vs. 3. ἐκδυσάμενοι obwohl äußerlich weit weniger beglaubigt als ἐνδυσάμενοι dennoch aus inneren Gründen als die richtigere Lesart zu betrachten, so würde, vorausgesetzt, daß man hier nicht an den Empfang eines verklärten Körpers bei der Parusie denkt, von welcher in dem ganzen Zusammenhang der Stelle nicht die Rede ist, der Gedanke des Paulus sein, daß die Gläubigen unmittelbar bei ihrem Tode des verklärten Leibes theilhaftig werden würden, was mit dem Vs. 1. ausgesprochenen Gedanken ganz übereinstimmen und zur Einschränkung der Sehnsucht der Gläu=

*) A. a. O. Thl. 2. S. 834.

bigen nach einer Ueberkleidung an der Stelle der gewaltsamen Auskleidung von Paulus hinzugefügt sein würde. Ist aber die Lesart ἐνδυσάμενοι wegen der stärkeren äußeren Beglaubigung und ihrer größeren Schwierigkeit die ursprüngliche, so würde Paulus den freilich, wie es scheint, sich von selbst verstehenden Gedanken ausdrücken, daß doch gewiß, wenn eine Ueberkleidung mit dem neuen himmlischen Körper eintritt, dann von einer gänzlichen Beraubung einer Leiblichkeit nicht mehr die Rede sein könne. Da nun diese letztere, wie sie im gegenwärtigen Tode stattfindet, ein Gegenstand des Grauens für das natürliche menschliche Gefühl ist, so würde der bezeichnete allgemeine Gedanke zur Bestätigung der Sehnsucht nach einer Ueberkleidung mit dem neuen himmlischen Leibe statt einer Entkleidung hinzugefügt sein.

In den Zwischenraum, der zwischen der Parusie und dem letzten Ende liegt, fällt die Vernichtung aller dem Reiche Gottes feindselig widerstrebenden Mächte durch Christus (1 Cor. 15, 24.); da das Endgericht diese Ueberwindung der bösen Mächte zu seiner Voraussetzung hat, so kann hiernach mit der Parusie das letzte Gericht nicht unmittelbar zusammenfallen, diese letztere muß ihm vielmehr vorangehen, man müßte denn diese Ueberwindung der feindlichen Mächte nicht von einer äußeren Besiegung, sondern von einer Zurückführung zu ihrer ursprünglichen Herrlichkeit und Seligkeit verstehen, welche die äußere Ueberwindung und das mit ihr verbundene Gericht zu ihrer Voraussetzung hat. Daß Paulus hier die Auferweckung der Ungläubigen nicht ausdrücklich erwähnt, kann darin seinen Grund haben, daß er dieses eschatologische Lehrstück hier überhaupt nicht in seiner ganzen Vollständigkeit darlegen will.

Das zuletzt Gesagte führt uns schon auf die Untersuchung der Frage, ob nach Paulus das Erlösungswerk erst dann zu seinem vollen Abschluß gelangt ist, wenn alle ohne Unterschied des ewigen Lebens theilhaftig geworden sind? Oder lehrt er, daß ein Theil der Menschheit, weil er sich bis an's Ende der göttlichen Gnade beharrlich verschließen wird, sich eben damit selbst von der Theilnahme an dem vollendeten Reiche Gottes ausschließen werde? Jedenfalls steht in dieser Beziehung sogleich so viel fest, daß diese Theilnahme an dem Heil immer nur an den Glauben an Christus gebunden bleibt. Die Annahme einer den Menschen zu dieser Theilnahme zwingenden göttlichen Wirksamkeit würde mit der ganzen übrigen Lehre des Paulus in Widerspruch stehen. Würden deshalb zuletzt noch alle ohne Unterschied an dem Heil in Christo Theil nehmen, so würde dies immer zu seiner Voraussetzung haben, daß alle zuletzt noch ihrem Unglauben entsagen werden. Da nun aber nach der bestimmten Lehre des Paulus das Böse noch nicht bis zum Eintritt der Parusie schon vernichtet ist, durch die Parusie Christi erst der Antichrist besiegt wird, so würde jedenfalls erst nach der Parusie in dem Zeitraum zwischen ihr und der letzten Vollendung aller Dinge diese Zurückführung auch der bis zur Parusie noch widerstrebenden Mächte zur ursprünglichen Herrlichkeit und Seligkeit stattfinden können. Daß dies indessen nicht

bei allen wirklich der Fall sein werde, darauf scheint die Hinweisung auf das bevorstehende Weltgericht und die Bezeichnung des Verderbens, welches der Ungläubigen wartet, als eines ewigen (2 Theſſ. 1, 9.) hinzuweisen. Indessen könnte ja auch Paulus hier nur dasjenige bezeichnen, was der Ungläubigen wartet, wenn es der göttlichen Gnade nicht noch gelingen wird, sie zur Aneignung der Versöhnung hinzuführen. Oder wir könnten auch annehmen, daß sich in dem Geiste des Paulus erst in der späteren Zeit eine Idee entwickelt hat, welche ihm zur Zeit der Abfassung dieser Briefe noch fern lag. Da in dem Endgericht auch die äußere Scheidung zwischen den Gläubigen und Ungläubigen, die schon vorher innerlich geschieden waren, stattfinden soll, so setzt das Gericht das Vorhandensein dieser beiden Menschenklassen nothwendig voraus. Um nun hiermit die Idee einer allgemeinen Wiederbringung aller Menschen vereinigen zu können, müßten wir jedenfalls annehmen, daß durch das Endgericht weitere Entwicklungen noch nicht nothwendig ausgeschlossen sind. Daß eine solche Annahme indessen mit Schwierigkeiten verknüpft ist, erhellt leicht, da nach der sonstigen Lehre des Paulus doch das Endgericht als der letzte Abschluß der irdischen Entwicklung betrachtet zu sein scheint. Indessen scheint doch der Apostel noch eine weitere Entwicklung nach der Parusie anzunehmen, indem er von dem mit ihr eintretenden Abschluß die letzte Vollendung aller Dinge bestimmt unterscheidet (1 Cor. 15, 23 f.). Würde nun, wie dies nach der sonstigen Lehre des Paulus der Fall ist, mit der Parusie das Endgericht zusammenfallen, so würde eben hiermit darauf hingewiesen, daß auch durch das Endgericht noch eine weitere Entwicklung nicht ausgeschlossen ist, die erst mit dem hier bezeichneten τέλος zu ihrem Abschluß kommt. Indessen da, wie wir schon früher bemerkten, das Endgericht die Ueberwindung der bösen Mächte voraussetzt, so würde die bezeichnete Annahme nur dann statthaft sein, wenn die an dieser Stelle bezeichnete Besiegung der bösen Mächte nicht von einem bloßen äußeren Sturz derselben verstanden werden könnte. Daß nun nach Paulus Juden wie Heiden zuletzt in das Reich Gottes eingehen werden, würde noch nicht die allgemeine Beseligung aller Menschen mit Nothwendigkeit in sich schließen, da er hier zunächst nur die Völker im Großen und Ganzen im Auge hat. Aber Röm. 11, 32. scheint das, was zunächst von den Völkern gesagt ist, auch auf alle einzelnen ausgedehnt zu werden. Indessen da er an dieser Stelle wie an ähnlichen (vergl. Phil. 2, 10 f.) nur von dem göttlichen Endzweck redet, so würde hier die Wiederbringungslehre doch nur dann enthalten sein, wenn man voraussetzt, daß der wirkliche Erfolg mit diesem Zweck unter allen Umständen zusammenfällt. Da eine solche Annahme aber mit der sonstigen Lehre des Paulus über das Verhältniß menschlicher Freiheit zur göttlichen Allmacht in Widerspruch stehen würde, so läßt sich von den bezeichneten Stellen kein ganz sicherer Gebrauch für unseren Zweck machen. Dagegen ist, was an diesen zuletzt bezeichneten Stellen nur als Zweck des Erlösungswerkes bezeichnet ist, an anderen Stellen als ein in der Zukunft sicher Erfolgendes bezeichnet (1 Cor. 15, 22.; Röm. 5, 19.).

Denn daß ζωοποιηθήσονται an der ersten Stelle nothwendig von der Auferweckung zum seligen Leben verstanden werden muß, dafür spricht nicht nur der Gegensatz zum ersten Gliede, sondern auch das unmittelbar folgende, in welchem nur von der Auferweckung zum ewigen Leben die Rede ist, endlich auch, daß es dem an der zweiten Stelle gebrauchten δίκαιοι κατασταθήσονται genau entspricht. Oder sollte an diesen Stellen das πάντες im zweiten Gliede nur auf die Gläubigen bezogen werden können? Sollte Paulus in denselben nicht darüber einen Aufschluß geben wollen, wer an dem Heil in Christo Theil nehmen wird, sollte er nur den Gedanken bezeichnen wollen, daß unter Voraussetzung des Glaubens alle des ewigen Lebens wirklich theilhaftig werden würden? Da, wie Neander*) mit Recht bemerkt, die 1 Cor. 15, 24. bezeichnete Unterwerfung auch nur von einer objectiven und erzwungenen verstanden werden, darin nur bezeichnet sein könnte, daß diese Mächte keinen trübenden Einfluß mehr auf die Entwicklung des Reiches Gottes werden ausüben können, so könnten wir unter den Allen, in denen Gott Alles sein wird, allerdings auch bloß die Gläubigen verstehen, da aus dem Zusammenhange nur die Absicht des Paulus hervorgehe, was zur vollständigen Realisirung des Werkes Christi für die Gläubigen gehöre, darzustellen. Indessen spricht doch gegen die Ansicht, welche das πάντες an der bezeichneten Stelle nur auf die Gläubigen beschränkt wissen will, daß das οἱ τοῦ Χριστοῦ einen Gegensatz zu fordern scheint. Da nun Paulus an dieser Stelle nachweisen will, in welcher Reihenfolge die Wiederbelebung der Welt, ihre Wiederherstellung zu einem seligen Leben stattfinden werde, so scheint im Gegensatz zu den an Christus Gläubigen als der letzte Endpunkt (τέλος) der gedacht zu sein, wo auch die, welche während ihres irdischen Lebens noch nicht an Christus glaubten, durch die göttliche Gnade zur ursprünglichen Herrlichkeit und Seligkeit zurückgeführt sind. Freilich führt das καταργεῖν zunächst auf die Vorstellung einer gewaltsamen äußeren Besiegung, nicht auf die einer wirklichen inneren Ueberwindung, aber Paulus könnte sich diese letztere an jene erstere anschließend gedacht haben. Freilich würde auch so in dieser Stelle die Zurückführung aller im irdischen Leben noch Ungläubigen zur Theilnahme am Heil nicht bestimmt und ausdrücklich gelehrt, sondern nur mehr angedeutet sein, und wir würden mit Neander**) die Leitung der göttlichen Weisheit darin erkennen, daß in den für so verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung bestimmten Offenbarungsurkunden nicht mehr Licht über diesen Gegenstand verbreitet werden sollte. Wenn Schmid***) es ganz unwahrscheinlich findet, daß der Apostel für die 2 Thess. 2. erwähnte Culminirung der Sünde irgend eine Hoffnung der Restitution geben wollte, so würde die Annahme,

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 837.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 839.
***) A. a. O. Thl. 2. S. 352.

daß auch die bösen Geister am Heil in Christo noch Theil nehmen würden, jedenfalls mit noch größeren Schwierigkeiten verknüpft sein. Dennoch zeigt die Stelle Col. 1, 20., daß von Paulus dem Erlösungswerk auch eine Beziehung auf diese Geister gegeben wurde. Da hier nicht von einer Vereinigung der Menschheit und höheren Geisterwelt unter sich die Rede sein kann, weil das *ἀποκαταλλάξαι* sich eben so sehr auf die im Himmel befindlichen (*τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) als auf die auf Erden (*τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*) beziehen muß, da ferner das *ἀποκαταλλάξαι* nach dem constanten paulinischen Sprachgebrauch Sünde und Schuld voraussetzt, sich also nicht auf die auch den Engeln als creatürlichen Geistern noch anklebende Unvollkommenheit beziehen kann, da endlich von Sünde und Schuld doch nur in Bezug auf böse Geister die Rede sein kann, so scheint diese Stelle darauf hinzuführen, daß das Erlösungswerk auch für diese letzteren bestimmt ist. Bleibt es auch völlig unbestimmt, in welcher Weise dies zu denken ist, ist auch von Paulus nicht ausdrücklich gesagt, ob der wirkliche Erfolg dem göttlichen Zweck entsprechen werde, so ist doch die Möglichkeit einer Wiedererneuerung auch der Geister, die von dem Heil gänzlich ausgeschlossen zu sein scheinen, in dieser Stelle bezeichnet. Und wenn wir diese Stelle mit dem, was sich aus 1 Cor. 15, 22 ff. ergibt, zusammenhalten, so könnten wir hierin wohl mit Neander *) eine große Aussicht über den letzten Triumph des Erlösungswerkes erkennen, welche dem durch die Liebe, die ihn trieb, für das Heil der Menschen sich aufzuopfern, immer mehr verklärten Geiste des großen Apostels erst in dem letzten Stadium seiner christlichen Entwicklung aufgegangen sei. —

Als den Sitz aber des vollendeten Reiches Gottes betrachtet Paulus die verklärte Erde (Röm. 8, 19 ff.). Wie der Leib des Menschen nicht schlechthin vernichtet, sondern nur verklärt werden wird, ebenso wird auch dieser irdische *κόσμος* nicht völlig vernichtet, sondern nur zu unvergänglicher Herrlichkeit verklärt. Haben die Gläubigen das göttliche Leben Christi ganz in sich aufgenommen und ist dann durch die Vermittlung des in ihnen waltenden Geistes Christi (Röm. 8, 11.) auch ihr Leib zu unvergänglicher Schönheit und Herrlichkeit nach dem Bilde des verklärten Leibes Christi umgestaltet (Phil. 3, 21.), so ist Christus dann nur der erstgeborene unter vielen Brüdern, der, was diese durch die Gnade geworden sind, von Natur ist (Röm. 8, 29.). Daß das Verhältniß, in welchem Christus als das Ebenbild Gottes, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, durch dessen Vermittlung alles Creatürliche erst in's Dasein getreten ist, nicht auf die erlösete Menschheit übergehen kann, versteht sich von selbst, da dieses Verhältniß ganz einziger Art ist. Ist das Verhältniß der Gläubigen zu Gott, so lange in ihnen noch nicht die Sünde vernichtet ist, immer noch ein durch Christus vermitteltes, so wird es, nachdem sie ganz in das Bild Christi verklärt sind, dieser Vermittlung nicht

*) A. a. O. Thl. 2. S. 838.

mehr bedürfen, eben damit wird dann aber auch die Macht, welche Christus zur Erlösung der Menschheit empfangen hat, an Gott zurückfallen. Ist das Reich Gottes durch die völlige Vernichtung aller gottfeindlichen Mächte zu seiner Vollendung gelangt, so wird Christus die Macht, die er zur Gründung dieses Reiches von Gott empfangen hat, an Gott zurückgeben (1 Cor. 15, 28.).

---

# Der Lehrbegriff des Briefes an die Hebräer.

## Einleitung.

Ueber den Verfasser des Hebräerbriefes. Dieser Brief trägt den Namen des Paulus nicht an seiner Spitze. Würde es sich genügend erklären lassen, weshalb Paulus gerade bei diesem Briefe von seiner sonstigen Gewohnheit abgewichen wäre, so würde dieses Fehlen seines Namens noch keinen Verdacht gegen die paulinische Abfassung desselben erwecken. Sollte nun Paulus die judenchristlichen Leser dieses Briefes nicht von vornherein durch seinen Namen haben zurückschrecken wollen, sollte er also, um die Vorurtheile derselben zu schonen, denselben verschwiegen haben? Daß er indessen diesen seinen Zweck hierdurch gar nicht erreicht haben würde, läßt sich leicht zeigen. Daß auch der Schluß dieses Briefes nicht weiter als zur Annahme einer Bekanntschaft des Verfassers desselben mit einem Schüler und Gefährten des Paulus führt, läßt sich ebenfalls leicht nachweisen. Wenn sich auch die Möglichkeit, daß der Apostel der Heiden unter bestimmten Umständen sich auch an judenchristliche Gemeinden gewendet haben sollte, nicht wird in Abrede stellen lassen, so würde er doch seine Unabhängigkeit von den älteren Aposteln in Bezug auf sein Verständniß der christlichen Wahrheit gerade solchen Gemeinden gegenüber besonders nachdrücklich hervorgehoben haben. Wenn dagegen der Verfasser unseres Briefes nicht bloß seine Leser, sondern sich selbst in eine bestimmte Abhängigkeit von den unmittelbaren Augenzeugen des Lebens Christi stellt (2, 3.), so ist dies ein starker Beweis gegen die paulinische Abfassung dieses Briefes. Daß es sich auch in Bezug auf die äußere Bezeugung mit demselben anders als mit den paulinischen Briefen verhält, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Während bei den übrigen paulinischen Briefen der Zweifel an ihrer Abfassung durch Paulus an rein innere Gründe gewiesen ist, kommen bei diesem Briefe zu den inneren Gründen, die gegen die paulinische Abfassung desselben sprechen, auch noch die äußeren hinzu. Ist auch die Ueberlieferung der al-

ten Kirche nicht ganz einstimmig, so sprechen doch die äußeren Zeugnisse mehr gegen, als für die paulinische Abfassung desselben. Dieser Brief war in der abendländischen Kirche ursprünglich nicht als ein Schreiben des Paulus anerkannt. Aber auch von den alexandrinischen Kirchenlehrern wurde er nicht unmittelbar in der Form, in welcher er vor uns liegt, von Paulus abgeleitet, weil ihnen die große Verschiedenheit, welche zwischen diesem Briefe und den paulinischen stattfindet, nicht entging. Hätte nun die äußere Ueberlieferung, welche sie vorfanden, an der Abfassung desselben durch Paulus keinen Zweifel übrig gelassen, so würden sie gewiß nicht in nur bedingter Weise den paulinischen Ursprung desselben angenommen haben. Da sie überdies in Bezug auf den Concipienten dieses Briefes auf Ueberlieferungen sich berufen, von welchen sich leicht nachweisen läßt, daß sie des geschichtlichen Grundes entbehren, so hat ihr Zeugniß für die paulinische Abfassung dieses Briefes nicht die Bedeutung, welche man ihm öfters zugeschrieben hat. Wie groß die formellen Verschiedenheiten, die zwischen diesem Briefe und den paulinischen stattfinden, sind, kann schon daraus hervorgehen, daß sie schon für Origenes ein Grund waren, nur in bedingter Weise die Abfassung desselben von Paulus zu behaupten. Daß wir aber auch nicht bloß die Gedanken dieses Briefes auf Paulus zurückführen, davon liegt der Grund darin, daß sich auch in Bezug auf den Lehrgehalt bei aller Verwandtschaft Verschiedenheiten zwischen diesem Briefe und den anerkannt echten Briefen des Paulus finden, welche sich nicht aus der äußeren Veranlassung desselben allein erklären lassen. Ohne Zweifel würde Paulus in einem Schreiben an judenchristliche Gemeinden seine eigenthümliche Auffassung der christlichen Wahrheit gegenüber den Einwürfen seiner judaistischen Gegner bestimmt vertheidigt haben, würde er das gegenseitige Verhältniß der Heiden- und Judenchristen in Bezug auf die Theilnahme am neuen Heil gewiß nicht unerörtert gelassen haben, noch bestimmter, als dies in unserem Briefe geschieht, er würde auch den zwischen dem alten und neuen Bunde bestehenden Gegensatz hervorgehoben und namentlich auch die Frage nach dem Verhältniß des Gesetzes zum neuen Bunde eingehender erörtert haben. Hat daneben doch wieder unser Brief eine unverkennbare Verwandtschaft mit den paulinischen, so erklärt sich dieselbe doch hinreichend auch bei der Annahme, daß der Verfasser dieses Briefes gerade zu Paulus in einem engeren Verhältniß stand. Auch die Annahme, daß dieser Brief wenigstens selbst als ein paulinischer gelten wollte, würde doch nur gerechtfertigt sein, wenn er Spuren zeigte, die bestimmt auf Paulus als Verfasser hinführten, während er gerade im Gegentheil eine Stelle enthält, welche sich mit der Annahme der paulinischen Abfassung desselben gar nicht vereinigen läßt (2, 3.). —

Daß wir bei dem Verfasser dieses Briefes nicht jenen feurigen, gewaltigen, sondern einen milderen, ruhigeren Geist vorauszusetzen haben, daß derselbe in Folge dessen auch nicht durch eine solche Krisis, wie Paulus, sondern vermittelst einer ruhigeren, allmäligeren Entwick-

lung, indem ihm in den Formen des Judenthums ein verhüllter höherer Geist sich offenbarte, aus dem Judenthum zum Christenthum übergegangen zu sein scheint, daß er ferner neben dem engen Verhältniß, in welchem er zu Paulus stand, sich von ihm durch seine alexandrinische Bildung unterscheidet, darauf ist von Neander*) mit Recht hingewiesen worden. Würde sich nun zwar bei der Annahme der Abfassung dieses Briefes durch Apollo ebenso sehr dieses alexandrinische Bildungselement als auch das nähere Verhältniß des Verfassers zu Paulus erklären, so entbehrt sie doch des sicheren historischen Grundes. Ist dieses letztere bei der Annahme der Abfassung dieses Briefes durch Barnabas nicht der Fall, erklärt sich auch bei ihr leichter das Verhältniß, in dem der Verfasser gerade zu den judenchristlichen Gemeinden stand, so läßt sich doch das alexandrinische Bildungselement bei dieser Annahme, sowie der in unserem Briefe sich zeigende Mangel einer genaueren Kenntniß der Institutionen des alttestamentlichen Cultus und der Ursprache des alten Testaments nicht erklären. Da nun für die bezeichneten Annahmen und von ihnen wieder für die erstere immer noch das Meiste spricht, so wird sich mit Sicherheit nur dies bestimmen lassen, daß Paulus nicht als der Verfasser dieses Briefes betrachtet werden kann. Ist es auch unstatthaft, alle Verschiedenheiten, welche sich zwischen diesem Briefe und den paulinischen Briefen zeigen, aus einem verschiedenen Lehrtropus abzuleiten, finden auch manche derselben in der äußeren Veranlassung desselben ihre Erklärung, so bleiben doch noch immer bemerkenswerthe Verschiedenheiten zurück, welche nur aus einem verschiedenen Lehrtropus erklärt werden können.

Dieser Brief versetzt uns in einen Leserkreis, welcher über dem Hangen an dem alttestamentlichen Cultus in Gefahr stand, die Segnungen des neuen Bundes zu verlieren. Waren die Leser dieses Briefes, deren höheres Leben sich von Anfang an unter den Formen des alttestamentlichen Cultus entwickelt hatte, bisher in der Theilnahme an diesem Cultus von Seiten ihrer Volksgenossen nicht gestört worden, so stand ihnen jetzt eine völlige Ausschließung von demselben und seinen Opfern bevor, eben damit lag für sie zugleich die Gefahr nahe, um nicht auf die Theilnahme an dem alttestamentlichen Cultus verzichten zu müssen, der Theilnahme an dem neuen Bunde zu entsagen. Es war ein Zustand des Schwankens zwischen dem alt- und neutestamentlichen Cultus bei ihnen eingetreten; ihnen die Größe der Gefahr, welche schon in diesem Schwanken lag, zum Bewußtsein zu bringen, ist die Absicht des Verfassers bei Abfassung dieses Briefes. Daß hierdurch das Bestehen des alttestamentlichen Cultus vorausgesetzt wird, erhellt leicht. Wollte man auch die Stellen, in denen von diesem Cultus als einem noch vorhandenen die Rede ist (z. B. 8, 4.), als lebendige Vergegenwärtigung des Vergangenen fassen, so konnte doch von einer Gefahr, wie der vorher angedeuteten, nur da die Rede sein, wo der Cultus des alten Bundes wirklich noch bestand. Hätte der Verfasser, wie

*) A. a. O. Thl. 2. S. 839.

Schmid *) sagt, die Absicht gehabt, nachzuweisen, wie das Gesetz und sein Inhalt jetzt, nachdem es nicht mehr bestehe, im Christenthum erfüllt sei, wie von dem unter der Hülle des alten Bundes beschlossen gewesenen Heile Nichts verloren gegangen sei, so würde eine bestimmte Hinweisung auf die wirklich bereits geschehene Auflösung dieses Cultus nicht haben fehlen können. Daß das Gesagte auf Gemeinden führt, welche in der unmittelbaren Anschauung dieses Cultus lebten, also auf judenchristliche Leser, erhellt ebenfalls leicht. Bei der entgegengesetzten Annahme würde schon dies unerklärlich bleiben, daß der Verfasser dieses Briefes immer nur von der Beziehung des Heils in Christo auf das jüdische Volk redet, das Verhältniß der ehemaligen Heiden zu demselben gar nicht zur Sprache bringt.

---

Anordnung. Es ist die Erhabenheit der Offenbarung Gottes in Christo über die alttestamentliche Offenbarung, welche dieser Brief zum Gegenstand einer eingehenden Darstellung macht. Wenn derselbe nun wieder aus der Offenbarung Gottes im alten Bunde gerade den Cultus hervorhebt und demgemäß die Vollkommenheit des Cultus des neuen Bundes im Vergleich zum alttestamentlichen Cultus darlegt, so erklärt sich dieses zwar zunächst aus der äußeren Veranlassung des Briefes, nach welchem dem Verfasser als der wichtigste Bestandtheil des alten Bundes gerade der Cultus desselben erscheint, hängt aber doch zugleich mit einem eigenthümlichen Lehrtropus zusammen. Aus dieser Auffassung erklärt es sich, daß der Verfasser das alttestamentliche Priesterthum als die Grundlage des Gesetzes betrachtet und eine Aufhebung desselben durch die Aufhebung des Priesterthums bedingt sein läßt. Die Vollkommenheit des neutestamentlichen Cultus im Vergleich zu dem des alten ist nun nach dem Verfasser dieses Briefes in der Erhabenheit des Priesters des neuen Bundes über die Priester des alten begründet, mit welcher die Erhabenheit des Opfers des neuen Bundes über die des alten genau zusammenhängt. Der Lehrtropus desselben nähert sich darin dem johanneischen, daß er, wie dies auch in den späteren paulinischen Briefen der Fall ist, das Heil vorherrschend unter dem christologischen Gesichtspunkt auffaßt. Zwar finden wir in Bezug auf die anthropologischen Ideen eine wesentliche Uebereinstimmung zwischen unserem Briefe und den paulinischen, aber diese letzteren bilden in unserem Briefe die Voraussetzung, welche nicht eingehender entwickelt wird, weshalb wir auch in unserer Darstellung des Lehrgehaltes dieses Briefes nicht von den anthropologischen Ideen desselben ausgehen können. Auch darin zeigt sich eine Verwandtschaft unseres Briefes mit den späteren paulinischen und mit dem johanneischen Lehrtropus, daß der Verfasser desselben sogleich auf den Zustand Christi vor seiner Erscheinung im

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 61.

Fleische zurückgeht. Kann es hiernach nicht zweifelhaft sein, daß wir auch in unserer Darstellung, um die Vollkommenheit des Cultus des neuen Bundes über den des alten zu zeigen, von der Person Christi auszugehen haben, so kann nur noch die Frage sein, ob wir erst die Unvollkommenheit des Cultus des alten Bundes darlegen sollen, ehe wir von der Vollkommenheit des neuen handeln, oder ob wir den umgekehrten Weg einschlagen sollen. Der Cultus des alten Bundes verhält sich zu dem neutestamentlichen Cultus wie das Abbild zum Urbild. Ehe die Menschheit für den himmlischen, rein geistigen Cultus des neuen Bundes fähig war, mußte sie erst zur Aufnahme desselben durch das Anschauen des irdischen, sinnlichen Cultus des alten Bundes vorbereitet werden. Ehe das Urbild offenbar werden konnte, mußte durch das Abbild die Sehnsucht nach dem Urbild entzündet werden. Ist nun das Verhältniß des neuen Bundes zum alten das bezeichnete, so erhellt auch leicht, daß wir nicht von der Darlegung der Unvollkommenheit des alten Cultus ausgehen können, daß wir vielmehr mit der Darstellung der Vollkommenheit des neutestamentlichen Cultus beginnen müssen. Da aber die Vollkommenheit des neutestamentlichen Cultus im Vergleich zu dem des alten die Vollkommenheit des Priesters dieses Cultus und des von ihm dargebrachten Opfers im Vergleich zu den Priestern und Opfern des alten Bundes zur Voraussetzung hat, so müssen wir zuerst diese Vollkommenheit des Priesters und des Opfers des neuen Bundes darlegen.

---

Der Priester des neuen Bundes. Wenn der Verfasser mit einer sich in den paulinischen Briefen in dieser bestimmten Form nicht findenden Bezeichnung Christus als den Priester und zwar noch bestimmter als den Hohenpriester bezeichnet, so finden wir doch nirgends Christus vor seiner Erscheinung im Fleische den Priester der Menschheit genannt. Es gehört zu dem eigenthümlichen Lehrtropus dieses Briefes, daß Christus erst mit seinem Eintritt in das Heiligthum des Himmels nach seiner Erhebung zum Vater in seine priesterlichen Functionen eintritt, daß nicht sowohl der Tod Christi selbst, als vielmehr erst die Darbringung seines Blutes im Heiligthum des Himmels als des vollkommenen Opfers zu seinem priesterlichen Werke gerechnet wird. Um aber die sündige Menschheit im himmlischen Heiligthum als Priester eines vollkommenen Bundes bis zur völligen Vernichtung der Sünde vertreten zu können, mußte Christus der Sohn Gottes in dem spezifischen Sinne sein, in welchem dieses Wort in unserem Briefe gebraucht wird. Seine Erhebung zum Vater, die göttliche Herrlichkeit, welche er mit ihr empfing, hat zu ihrer Voraussetzung, daß er schon vor seiner Erscheinung im Fleische im Besitz dieser göttlichen Herrlichkeit gewesen war. Wenn nun der Verfasser, um das Verhältniß, in welchem Christus bereits vor seiner Erscheinung im Fleische zu Gott stand, zu bezeichnen, Christus in seiner Erhabenheit über die Engel darstellt, so hat dies darin seinen Grund, daß nach

einer auch von den Lesern dieses Briefes getheilten Ansicht das Gesetz und mit ihm auch der Cultus des alten Bundes auf die Vermittlung der Engel zurückgeführt wurde. Wenn nun unser Brief Christus zum Unterschied nicht bloß von dem menschlichen Mittler des alten Bundes, sondern auch von den höchsten himmlischen Geistern als den Sohn Gottes bezeichnet, so erhellt, daß er dieses Prädikat nicht in dem gewöhnlichen jüdisch-messianischen Sinne gebraucht haben kann.

Da wir aber immer nur die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes, nicht die des Logos bei dem Verfasser finden, so werden wir schon hiernach 4, 12 ff. eine unmittelbare Beziehung auf den praeexistenten Christus nicht annehmen können, und zwar um so weniger, da das hier von dem Wort Gottes Gesagte auf Christus vor seiner Erscheinung im Fleische weder dem Sinne, noch dem Zusammenhang der Stelle nach paßt. Da jedoch, wie aus V. 13. hervorgeht, der Verfasser das Wort Gottes hypostasirt, ihm Allwissenheit beilegt, so läßt sich in dieser Stelle allerdings ein Uebergang zu der johanneischen Logoslehre erkennen. Die Bezeichnung Christi als des Sohnes schließt nach der Auffassung dieses Begriffes in unserem Briefe die Wesensgleichheit mit Gott in sich. Scheint Christus auch von dem Verfasser selbst durch die Bezeichnung Gottes als des *ποιήσας αὐτόν* als ein Geschöpf bezeichnet zu sein (3, 2.), so folgt aus dieser Bezeichnung doch nur, daß er in seiner Terminologie noch nicht bestimmt zwischen Zeugen und Schaffen unterschieden, nicht aber, daß er wirklich den Sohn als Geschöpf aufgefaßt hat. Denn abgesehen von der Bezeichnung Christi als Gott (1, 8 ff.) liegt schon in der Idee der Vermittlung alles creatürlichen Seins durch den Sohn (1, 2.), daß dieser letztere nicht selbst ein Geschöpf ist, daß er vielmehr vor aller Creatur aus Gott hervorgegangen ist, die Bahn des Lebens gebrochen hat für die ganze Schöpfung. Dies liegt auch in der Bezeichnung Christi als des Abglanzes der Herrlichkeit Gottes und des Abdrucks seines Wesens (1, 3.), aus ihr geht zugleich hervor, wie der Verfasser von der ökonomischen Trinitätslehre auf die immamente zurückgeht. Ist Christus aber als Sohn Gottes, als Abglanz der Herrlichkeit Gottes im Besitz der ganzen göttlichen Herrlichkeit, so hat er sie doch nur in abbildlicher, nicht in urbildlicher Weise, und ist auch alles creatürliche Sein in dem Sohn begründet, so ist er doch nicht der letzte Grund desselben. In diesem in einem allgemeineren Sinne mittlerischen Verhältniß zu Gott mußte er stehen, um der Mittler der sündigen Menschheit mit Gott sein zu können. Nur als der, durch welchen alles geschaffene Sein erst in's Leben gerufen ist, durch welchen alles auch in seinem Sein immerfort bestätigt wird, konnte Christus als der wahre Priester die sündige Menschheit im Heiligthum des Himmels vertreten und ein neues göttliches Leben ihr mittheilen. Schon aus dem Verhältniß, in welchem Christus zur ursprünglichen Schöpfung steht, erhellt, daß die Bezeichnung Christi als des Herrn auch in unserem Briefe die Beziehung auf die Vermittlung alles creatürlichen Seins durch den Sohn in sich schließt.

Die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten beruht nun

ganz auf der Erhabenheit Christi über die Träger der alttestamentlichen Offenbarung. Nicht nur, daß Christus als Sohn wesentlich erhaben ist über die Engel und den menschlichen Mittler des alten Bundes, sondern er ist auch, wie er der Mittler alles Lebens von Anfang an ist, so auch der Mittler des höheren Lebens in der durch die Sünde von Gott abgefallenen Menschheit. Wie er der Mittler alles ursprünglichen Lebens ist, so ist er auch der Vermittler aller der positiven Offenbarungen, durch welche seine eigene Erscheinung im Fleische vorbereitet wurde. Während der Mittler des alten Bundes nur ein einzelnes Glied des Reiches Gottes ist, geht von dem Mittler des neuen die Gründung der alttestamentlichen Theokratie und eben damit auch des Cultus des alten Bundes und seines Priesterthums selbst aus (3, 3.).

Um nun aber die sündige Menschheit bei Gott bis zur völligen Vernichtung der Sünde vertreten zu können, mußte der Sohn Gottes aus dem Zustand der Gottgleichheit heraustreten und in den einer völligen Abhängigkeit von Gott eingehen. Die Bedürfnisse der um der Sünde willen leidenden Menschheit mußte er aus eigener Erfahrung kennen gelernt haben, um denselben durch seine Fürbitte beim Vater im Heiligthum des Himmels in wirksamer Weise abhelfen zu können. Ist Christus nach 2, 7. während seines irdischen Lebens an Macht und Herrlichkeit noch geringer als die Engel, so liegt darin, daß er sich aus Liebe zur sündigen Menschheit und zwar von dem Augenblick seiner Menschwerdung an der göttlichen Macht und Herrlichkeit entäußert hat. Hierauf führt auch hin, daß der Verfasser unseres Briefes auf die rein menschliche Entwicklung Christi, nach welcher er erst durch fortgehende Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen zur sittlichen Vollendung gelangte, ein besonderes Gewicht legt (5, 8.). Aus der Theilnahme Christi an der menschlichen Natur und ihrer ἀσθένεια entsprangen für ihn fortwährende Reizungen zur Sünde (4, 15.), diese Versuchungen Christi zogen sich nach dieser Stelle durch das ganze irdische Leben Christi hindurch, sie erreichten in seinem Tode ihre Spitze, nur durch fortgesetzte Zurückweisung derselben in immer neuer Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen gelangte er zu der sittlichen Vollendung, welche ihn fähig machte, der Vertreter der sündigen Menschheit bei Gott zu sein. Nur indem auch er zwar sündigen konnte, diese Möglichkeit aber nie zur Wirklichkeit für ihn wurde, hat er sich die Macht errungen, der Priester der sündigen Menschheit bei Gott zu sein. Der Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische und der nach seiner Erhebung zum Vater, wie sie auf die bezeichnete sittliche Vollendung des Lebens Christi unmittelbar folgte (5, 8. 9.), sind sich zwar darin gleich, daß Christus in beiden im Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit ist, unterscheiden sich aber dadurch wesentlich von einander, daß er erst nach seiner Erhebung zum Vater die Gemeinschaft der sündigen Menschheit mit Gott zu vermitteln vermag. Erst mit seinem Eintritt in das Heiligthum des Himmels beginnen ja nach dem Verfasser unseres Briefes seine priesterlichen Functionen (5, 9 f.).

Niemals aber wird Christus vor seiner Erscheinung im Fleische schon als der Hohepriester betrachtet. So hat, wie Neander *) mit Recht bemerkt, die Idee vom Hohenpriesterthume Christi eine durchaus realistische, geschichtlich begründete, auf das religiöse Grundbedürfniß der Menschheit sich beziehende Bedeutung. Heißt hingegen bei Philo der Logos an sich der Hohepriester, der als der ideale Grund der Erscheinung die Welt der Erscheinung bei Gott vertritt, so geht schon hieraus die wesentliche Verschiedenheit des ganzen religiösen Standpunktes zwischen Philo und dem Verfasser unseres Briefes hervor.

Das Opfer des neuen Bundes. Daß die sündige Menschheit zu einer Sühne Gott verhaftet sei, brauchte der Verfasser seinen Lesern gegenüber nicht erst zu begründen. In der Hinneigung dieser letzteren zu den Opfern des alten Bundes lag ja das Bedürfniß einer Sühne ausgesprochen, so daß es sich nur um die Frage, ob die Opfer des alten Bundes eine wirklich sühnende Kraft haben, handelte. Deshalb entwickelt der Verfasser auch nicht näher, daß Gott vermöge seiner Heiligkeit die Vergebung der Sünden nicht einfach ankündigen lassen könne. Daß die Sünde mit Schuld verbunden und vor Gott strafbar sei, daß der Mensch in dem Zustand der Sünde auch nicht selbst die von Gott geforderte Sühne darzubringen vermöge, daß aber alle in diesem Zustand der Sünde sich befinden, ist die Voraussetzung der Lehre des Verfassers von dem Priesterthum Christi, die als solche nicht näher von ihm entwickelt wird. Da nun die Strafe der Sünde, welche Gott in seiner sittlichen Weltordnung unzertrennlich mit derselben verknüpft hat, der Tod ist (2, 14.), so kann die Sünde der Menschheit von Seiten Christi nur durch die Uebernahme des Todes gesühnt werden. Ist die unmittelbare Folge der Sünde der Tod und zwar zunächst als Erstorbenheit des höheren Lebens im Menschen, so sind auch alle Werke, welche der Mensch im Zustande der Sünde vollbringt, todte Werke (6, 1.). Sind hierunter gewiß auch die Opfer des alten Bundes u. s. w. miteinbegriffen, so ist doch der Begriff der todten Werke selbst ein umfassenderer. Und wenn er auch mit dem der Werke des Gesetzes verwandt ist, insofern der Zustand des Todes mit dem Leben unter dem Gesetz zusammenfällt, so ist er doch, wie hieraus erhellt, mit diesem letzteren keineswegs identisch.

Daß der Verfasser aus dem Werke Christi neben seinem Tode nicht, wie Paulus überall, auch die Auferstehung hervorhebt, daß er diese Thatsache überhaupt nur an einer Stelle seines Briefes erwähnt (13, 20.), erklärt sich allerdings zunächst aus der Vergleichung des Werkes Christi mit den Opfern des alten Bundes und der Vergleichung des Eintrittes des Hohenpriesters des alten Bundes mit dem Blute des Opferthieres in das Allerheiligste mit dem Eintritt Christi in das himmlische Heiligthum nach seinem Tode. In dieser Anschauungsweise war es, wie Neander **) mit Recht bemerkt, begründet,

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 856.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 849.

daß zur Erwähnung der Auferstehung Christi weniger Veranlassung stattfand, und statt dessen vielmehr das, wozu die Auferstehung den Uebergangs= und Vermittlungspunkt bildet, hervorgehoben werden mußte. Dennoch läßt sich in diesem Zurücktreten der Auferstehung Christi eine gewisse Verschiedenheit zwischen unserem Briefe und dem eigenthümlichen Lehrtropus des Paulus nicht verkennen.

In dem Anstoß, welchen die Leser dieses Briefes gerade an dem Tode Christi nahmen, ist es begründet, daß der Verfasser dieses Brie= fes die Nothwendigkeit dieses Todes von allen Seiten her in's Licht setzt. Der erste der verschiedenen, sich aber gegenseitig nicht ausschlie= ßenden, sondern einander ergänzenden Gesichtspunkte, unter welchen er diesen Tod auffaßt, ist die Auffassung desselben als des Bundesblu= tes (9, 19 ff.). Daß ein zwischen der Menschheit und Gott zu stif= tender Bund nur durch Blut seine Bestätigung empfange, setzt der Ver= fasser als eine durch die bei der Stiftung des alten Bundes darge= brachten Opfer bezeugte und auch von den Lesern dieses Briefes aner= kannte Wahrheit voraus. In der Erhabenheit aber des neuen Bun= des über den alten liegt es begründet, daß zur Besiegelung dieses letz= teren Thieropfer nicht genügten, daß derselbe vielmehr nur durch das Blut des Sohnes Gottes bestätigt werden konnte. Um die Nothwendigkeit des Todes Christi noch von einer anderen Seite zu erweisen, betrachtet der Verfasser an einer allerdings nur vereinzelt da= stehenden Stelle Christus als den, welcher der Menschheit die im alten Bunde nur verheißenen und in den Opfern desselben nur vorgebildeten himmlischen Güter des neuen Bundes vermachen wollte, eben des= halb aber zuvor gestorben sein mußte, ehe das von ihm der Mensch= heit hinterlassene Erbe von dieser angetreten werden konnte. Zwar ist es allerdings auffallend, daß der Verfasser an der hier zu Grunde liegenden Stelle (9, 16. 17.) von der sonst in unserem Briefe ge= wöhnlichen Bedeutung von διαθήκη abgeht, und es in der unge= wöhnlichen Bedeutung: Stiftung, Testament auffaßt. Doch da der in der Allgemeinheit, in der er hier steht, sich keineswegs bloß auf Christus beziehende Satz in V. 16. bei der Auffassung von διαθήκη in seiner gewöhnlichen Bedeutung geradezu falsch sein würde, so ist die eben be= zeichnete Auffassung des Todes Christi durch diese Stelle gefordert.

Der Bund Gottes mit der Menschheit, welcher durch das Blut des Sohnes Gottes seine Bestätigung empfing, ist nun aber auch durch diesen Tod selbst erst gestiftet, und zwar dadurch, daß Christus sich selbst als Sühnopfer Gott darbrachte. Gehört diese Auffassung des Todes Christi als eines für die Menschheit dargebrachten Sühnopfers unserem Briefe auch nicht ausschließlich an, finden wir sie vielmehr auch schon bei Paulus, so ist doch in ihm nun auch ausdrücklich, was bei Paulus nur selten geschieht, der Tod Christi als ein Sühnopfer bezeichnet, und im Unterschied von den bisher bezeichneten Gesichtspunk= ten, die nur mehr gelegentlich in unserem Briefe hervortreten, zieht sich dieser letztere durch den ganzen Brief hindurch. Dabei setzt der Verfasser als eine von den Lesern seines Briefes zugestandene Wahr= heit voraus, daß der Mensch vermöge seiner Sünde Gott zu einer

Sühne verhaftet sei, daß Gott die Vergebung der Sünden nicht einfach ankündigen lassen könne, daß endlich auch der sündige Mensch sie nicht selbst darzubringen im Stande sei, worin schon liegt, daß Christus nur vermöge seiner vollkommenen Freiheit von der Sünde dieses Opfer darzubringen vermochte. Aber nicht bloß die Sündlosigkeit Christi bildet die nothwendige Voraussetzung der Darbringung der Sühne, sondern als Mittler zwischen Gott und der Menschheit mußte Christus auch schon seinem Wesen nach über die ganze Menschheit erhaben sein, zu ihr in einem universellen Verhältniß stehen. Nicht dem physischen Leiden, wie es mit der gewaltsamen Scheidung von Seele und Leib verbunden ist, als solchem kann aber der Verfasser die die Sünde sühnende Kraft zugeschrieben haben. Denn da auch die Gläubigen diesem immerfort noch unterworfen bleiben, so muß vor allem die Furcht vor den göttlichen Strafen, das Gefühl der Verlassenheit von Gott zum Begriff des Todes wesentlich gehören. Erst indem Christus sich vermöge seiner Liebe zur sündigen Menschheit ganz hineinversenkte in den Zustand der um der Sünde willen leidenden Menschheit, ihre Verlassenheit von Gott, ihre Furcht vor den göttlichen Strafen als seine eigene empfand, hat er die Sünde der Menschheit gesühnt. Nur im Zusammenhang mit seinem heiligen Leben, seiner völligen Unterwerfung unter den göttlichen Willen, seiner Liebe zu der um der Sünde willen leidenden Menschheit hat das äußere Leiden Christi die ihm von dem Verfasser beigelegte Wirkung. In der Theilnahme Christi an der menschlichen Natur und ihrer Schwäche, in der Größe des Leidens als eines die Sünde sühnenden war das Bangen Christi vor diesem Leiden begründet (5, 7.). Indem Christus aber dieses Zagen durch die willige Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen siegreich überwand, kam die sittliche Entwicklung desselben zu ihrer Vollendung.

Die priesterliche Thätigkeit Christi. Ist auch die Sünde durch den Tod Christi gesühnt, so tritt doch diese Sühne erst in Kraft, nachdem Christus mit seinem Blute sich in das himmlische Heiligthum erhoben, dort dieses Blut Gott als Sühnopfer dargebracht und Gott es als ein vollgültiges Opfer angenommen hat. Erst mit dem Eintritt Christi in das Heiligthum des Himmels und der Darbringung seines Blutes ist die göttliche Bestätigung dieses Todes durch die Annahme desselben als eines Sühnopfers von Seiten Gottes erfolgt. Erst mit seinem Eintritt in das Heiligthum des Himmels, der Stätte seines priesterlichen Wirkens, ist Christus in seine priesterlichen Functionen eingetreten. Ist auch der Tod die nothwendige Voraussetzung dieser priesterlichen Wirksamkeit Christi, so gehört er doch nicht unmittelbar selbst zu ihr. Denn die priesterliche Thätigkeit setzt immer ein Heiligthum, in welchem sie stattfindet, voraus und begann deshalb nach dem Verfasser erst mit dem Eintritt des alttestamentlichen Hohensters in das Allerheiligste mit dem Blute des Opferthieres. Da nun für Christus als den Sohn Gottes kein anderes Heiligthum, in welchem er als Priester wirksam ist, gefunden werden kann, als der Himmel, die Wohnung Gottes, in welche er sich nach vollbrachter Sühne erhoben hat, so tritt er auch erst mit der Darbringung

seines Blutes vor Gott und der Annahme desselben von Seiten Gottes in seine priesterliche Thätigkeit ein, wie denn der Verfasser, wo er Christus als den Hohenpriester der Menschheit bezeichnet, immer den im himmlischen Heiligthum die sündige Menschheit durch seine Fürbitte bei Gott vertretenden Christus im Auge hat. Ist auch die Sünde durch den Tod Christi mit einemmale gesühnt, so muß doch diese Sühne, da auch in den Gläubigen die Sünde noch nicht völlig vernichtet ist, immer von neuem der Menschheit angeeignet werden. Diese Aneignung aber geschieht durch die Fürbitte des erhöhten Christus und zwar bis zur völligen Vernichtung der Sünde. Da die Idee der Vertretung der Menschheit bei Gott das Vorhandensein der Sünde in der Menschheit zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, so kann auch, wenn die Sünde völlig vernichtet ist, nicht weiter von einer Vermittlung der Gemeinschaft der Menschheit mit Gott die Rede sein, so daß hiernach die Bezeichnung Christi als des ewigen Hohenpriesters von selbst in dem Gesagten ihre Beschränkung findet. Denn, wie wir sahen, wird in Bezug auf die Vermittlung alles creatürlichen Seins durch den Sohn bei der Weltschöpfung Christus von dem Verfasser niemals als Hohepriester bezeichnet. Mit Ausnahme der Wiederkunft Christi zur Vollendung des Reiches Gottes (9, 28.) wird außer der bezeichneten Grundidee unseres Briefes kein weiteres Moment aus dem Werke Christi hervorgehoben. Mit dem Zurücktreten der Auferstehung Christi, welche nach Paulus zu dem neuen Leben der Gläubigen in der engsten Beziehung steht, hängt es zusammen, daß auch die Sendung des Geistes zur Mittheilung dieses neuen Lebens nicht besonders aus dem Werke Christi hervorgehoben wird. Da Paulus bei dem Gewicht, welches er überall auf die Auferstehung Christi legt, gewiß auch in diesem Briefe Veranlassung zur Hervorhebung dieser Thatsache gefunden haben würde, nach dem Verfasser unseres Briefes aber der Tod Christi nicht sowohl durch die Auferstehung, als vielmehr erst bei dem Eintritt Christi in das Heiligthum des Himmels seine göttliche Bestätigung empfängt, so zeigt sich auch hierin eine von dem paulinischen Lehrbegriff eigenthümlich verschiedene Auffassung der christlichen Wahrheit.

---

Der alttestamentliche Cultus. Nach der sich durch den ganzen Brief hindurchziehenden Grundidee verhält sich der alttestamentliche Cultus zu dem Cultus des neuen Bundes wie das Abbild, welches diese Güter nur im Bilde enthält, zu dem Urbild, in welchem dieselben wirkliches Eigenthum der Menschheit werden. Diese Güter sind die Wiederherstellung der Gemeinschaft der sündigen Menschheit mit Gott durch Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben in der durch keine Sünde mehr getrübten Gemeinschaft mit ihm in dem vollendeten Reiche Gottes. Ehe diese Güter der Menschheit wirklich mitgetheilt werden konnten, mußte der Blick derselben überhaupt erst auf dieselben hingerichtet werden. So mußte durch den alttestamentlichen Cultus überhaupt erst die Menschheit darauf hinge-

wiesen werden, daß sie eines Mittlers bedürfe, zur Darbringung einer Sühne für ihre Sünden Gott verhaftet sei, aber auch nicht selbst diese Sühne darzubringen vermöge. Erst nachdem dieser Zweck erreicht war, konnte das Urbild, auf welches das Abbild hingewiesen hatte, Wirklichkeit werden. Der alttestamentliche Cultus stellt hiernach himmlische, rein geistige Verhältnisse in irdischer, sinnlicher Form zu dem Zweck dar, in der Menschheit eine sich immer mehr steigernde Empfänglichkeit für diese ersteren zu erzeugen, insofern durch das Anschauen dieses Abbildes die Sehnsucht nach dem Urbild erzeugt werden sollte. Die Unterscheidung der alexandrinischen Philosophie zwischen der Idealwelt, in welcher alles vollkommen, und der Welt der Erscheinung, in welcher alles mangelhaft ist, dem *κόσμος νοητός* und dem *κόσμος αἰσθητός*, wird von dem Verfasser auf das Verhältniß des alttestamentlichen Cultus zu dem des neuen übertragen. Er betrachtet aber dabei nicht, wie Philo, „das Geschichtliche und Positive im Judenthum nur als symbolische Hülle allgemeiner Ideen, welche großentheils von einem ganz anderen Standpunkte entlehnt waren. Vielmehr faßt er das Judenthum nach seiner wahren welthistorischen Bestimmung und Beziehung auf, die Verwirklichung des Reiches Gottes durch Christus vorzubereiten, in sinnlichen Formen das Göttliche vorzubilden, das einst wirklich in die Menschheit eintreten sollte." *) Man würde den Sinn des Verfassers dieses Briefes gänzlich verfehlen, wenn man die Betrachtung Christi als des Hohenpriesters, seines Todes als des Opfers, des Himmels als des Heiligthums, in welchem Christus wirksam ist, als eine Akkommodation zu dem Standpunkt seiner judenchristlichen Leser betrachten wollte. Vielmehr gab es nur deshalb nach ihm ein Priesterthum des alten Bundes und Opfer, weil es einen Priester und ein Opfer des alten Bundes gibt. Wird aber der alttestamentliche Cultus in diesem seinem Verhältniß zum Cultus des neuen Bundes aufgefaßt, so leitet er die Menschheit von selbst in den neuen hinüber, so haben die Menschen die Ideen, wie sie im neuen Bunde Wirklichkeit geworden sind, schon im alten, wenn auch nur im Bilde, nicht in der Wirklichkeit. Beide Offenbarungen Gottes beziehen sich auf dieselben Güter, die Vermittlung der Gemeinschaft der sündigen Menschheit mit Gott und die Offenbarung Gottes in Christo ist nur der Abschluß einer Reihe von Offenbarungen, welche sie vorzubereiten bestimmt waren (1, 1.). Ein wirklicher Gegensatz entsteht zwischen dem Cultus des alten Bundes und dem des neuen nur dann, wenn man den letzteren nicht in dem eben bezeichneten wahren Verhältniß zu dem ersteren auffaßt und seinem Priesterthum und seinen Opfern eine den Menschen vor Gott rechtfertigende Kraft zuschreibt. Das enge Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem alt- und neutestamentlichen Cultus, wie es schon darin begründet liegt, daß auch die Gründung der alttestamentlichen Theokratie auf den Mittler des neuen Bundes zurückgeführt wird, würde noch stärker hervortreten, wenn auch der neue Bund, wie man

---

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 855 f.

aus 10, 1. schließen könnte, selbst wieder nur ein Bild der Güter, die erst mit der Parusie wirkliches Eigenthum der Menschheit werden, enthielte. Gehört indessen zu diesen Gütern wesentlich doch auch die Sündenvergebung, so können sie nur vom Standpunkt des alten Bundes als ἀγαθὰ μέλλοντα vom Verfasser bezeichnet sein. Zwar ist das ewige Leben in der Gemeinschaft Gottes in dem vollendeten Reiche Gottes jetzt für die Gläubigen noch Gegenstand der Hoffnung, aber für die Hoffnung wird das Zukünftige schon zur Gegenwart, und sodann tritt doch auch mit der Parusie nur die Vollendung dieses Lebens ein, dessen der Mensch schon jetzt theilhaftig geworden ist. Hiernach verhält sich allerdings der alte Bund zum neuen wie ein unvollkommenes Bild, das nur die äußeren Umrisse eines Gegenstandes erkennen läßt, zu einem vollkommenen, in dem die Gestalt klar und deutlich ausgeprägt ist, aber im Unterschied vom alten Bund ist der neue ein Bild, welches die Güter, die es darstellt, auch zugleich wesentlich enthält.

In dem bezeichneten Verhältniß zwischen dem alt- und neutestamentlichen Cultus ist aber zugleich enthalten, daß durch den ersteren die Gemeinschaft der sündigen Menschheit mit Gott niemals vermittelt werden konnte. Ist er nur zu dem Zwecke eingesetzt, die Güter des neuen Bundes in irdisch sinnlicher Form abzubilden, so kann auch durch ihn das Verhältniß des Menschen zu Gott niemals wirklich geändert, immer nur die Sehnsucht nach Wiederherstellung dieser Gemeinschaft mit Gott entzündet und in letzter Beziehung immer nur an die zwischen ihm und Gott bestehende Kluft von neuem erinnert werden, wie dies auch schon daraus hervorgeht, daß jede wirkliche Verbindung des Menschen mit Gott auch im alten Bunde immer nur im Glauben gegeben war. Da nur der Priester des neuen Bundes die sündige Menschheit bei Gott vertreten kann, die Theilnahme am Heil überall nur durch die gläubige Aneignung des durch ihn dargebrachten Sühnopfers bedingt ist, so läßt sich hiermit eine Ansicht nicht vereinigen, nach welcher der Verfasser dieses Briefes den großen zwischen dem alten und neuen Bunde bestehenden Unterschied verkannt haben soll, nach welcher nach ihm auch im neuen Bunde der Cultus des alten noch in seiner alten Kraft fortbestehen, nirgends auf eine durch Christus geschehene Auflösung dieses letzteren hingewiesen sein soll. In dieser Beziehung müssen wir bestimmt unterscheiden zwischen einer Theilnahme an dem alttestamentlichen Cultus, welche von ihr die Theilnahme am Heil abhängig macht, und einer Theilnahme, die aus dem Bedürfniß entspringt, durch die Opfer des alten Bundes immer von neuem an das Opfer des neuen in lebendiger Weise erinnert zu werden. Nur wenn man diesen Unterschied übersah, konnte man die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem alten und neuen Bunde in unserem Briefe in Widerspruch mit der paulinischen Lehre finden, sei es nun, daß man entweder den großen Unterschied zwischen beiden Offenbarungen in unserem Briefe verkannt zu finden glaubte oder daß man gerade umgekehrt in unserem Briefe einen noch schärferen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Bunde gelehrt

finden wollte als bei Paulus, nach welchem der Verfasser unseres Briefes jede Theilnahme am alttestamentlichen Cultus unter allen Umständen für schlechthin unvereinbar mit der Theilnahme am Heil in Christo betrachtet hätte.

Sollte nun hiermit gemeint sein, daß der Verfasser dieses Briefes auch die göttliche Einsetzung des alttestamentlichen Cultus in Abrede stelle, so würde in dieser Fassung diese Ansicht jedenfalls mit der Lehre unseres Briefes in bestimmtem Widerspruch stehen. Denn die göttliche Einsetzung des alttestamentlichen Cultus bildet für den Verfasser desselben die feste Voraussetzung seiner Lehre von dem Unterschied des alt- und neutestamentlichen Priesterthums und der Erhabenheit des letzteren über das erstere. So sehr er auch die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Cultus nach allen Seiten nachweist, so läßt er sich doch durch diese Polemik niemals dazu hinreißen, die göttliche Einsetzung dieses Cultus in Abrede zu stellen. Hiernach würde jene bezeichnete Ansicht doch nur in der Fassung jedenfalls als eine mit der Lehre unseres Briefes übereinstimmende betrachtet werden können, daß, obschon der alttestamentliche Cultus göttlichen Ursprungs ist, doch nach der Erscheinung Christi die Theilnahme an demselben unter allen Umständen mit der Theilnahme am Heil unvereinbar sei. Wäre aber dies wirklich die Ansicht des Verfassers, so würde er haben nachweisen müssen, wie die Leser dieses Briefes überhaupt noch nicht des Heils in Christo theilhaftig geworden seien (vergl. aber dagegen 10, 32 ff.). Wenn daher der Verfasser an manchen Stellen die Theilnahme an diesem Cultus als völlig unvereinbar mit der Theilnahme an den Segnungen des neuen Bundes bezeichnet (z. B. 13, 11. 12. 13.), so kann er hierbei nur eine Theilnahme im Auge haben, welche den Opfern des alten Bundes eine die Sünde wirklich sühnende Kraft zuschreibt. Die zuletzt bezeichnete Stelle spricht aber auch schon gegen die zuerst bezeichnete gerade entgegengesetzte Ansicht, nach welcher der Verfasser unseres Briefes auf dem jüdisch-christlichen Standpunkt gestanden haben würde, insofern er sich den alttestamentlichen Cultus noch bis zur Parusie Christi fortgehend gedacht hätte, nach welcher der neue Geist noch in den alten Formen fortwirken würde. Diese Ansicht würde sich in ihrer mildesten Form so auffassen lassen, daß nach dem Verfasser dieses Briefes „die gewissenhafte äußerliche Beobachtung dessen, was zum mosaischen Cultus gehöre, eine vorbereitende Reinigung und Heiligung sei, um für die Mittheilung der göttlichen Dinge durch das Christenthum fähig zu machen.“ *) Daß der Verfasser dieses Briefes indessen zunächst keineswegs die Theilnahme am Heil in Christo fortwährend noch durch die Theilnahme an diesem Cultus vermittelt glaubte, geht schon daraus mit Sicherheit hervor, daß er als die einzige Bedingung der Theilnahme am Heil von der einen Seite immer nur den Glauben betrachtet, von der anderen allein dem Tode Christi eine die Sünde wirklich sühnende Kraft zu-

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 844.

schreibt. Ist nun aber die Versöhnung mit Gott allein im neuen Bunde gegeben, kann der alttestamentliche Cultus hierzu gar nichts beitragen, wozu bedarf es dann überhaupt noch dieses Cultus, nachdem die Gemeinschaft mit dem Himmel durch Christus wieder hergestellt ist? Etwa um sich nach der vorhin bezeichneten Ansicht durch diesen Cultus für die Aufnahme des Heils in Christo immer von neuem fähig zu machen? Würde indessen dann der Verfasser die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Cultus und insbesondere die Gefahr, welche aus dieser fortgehenden Theilnahme an demselben für das innere Leben der Gläubigen entspringt, so nachdrücklich hervorgehoben, würde er auf die nahe bevorstehende völlige Auflösung dieses Cultus so bestimmt hingewiesen haben (8, 13.)? Aus diesen zuletzt bezeichneten Momenten geht hervor, daß er in der noch fortdauernden Theilnahme an diesem Cultus nur eine Schwäche des Glaubens, die nur für eine bestimmte Zeit noch eine gewisse Berechtigung habe, erblicken konnte, daß er eben deshalb auch den Gläubigen aus den Judenchristen wegen dieser ihrer Theilnahme an diesem Cultus nicht den geringsten Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zuschreiben konnte. Mußte hiernach auch das irdische Abbild dem Urbild vorangehen, so hat das erstere doch, nachdem dieses letztere erschienen ist, seine religiöse Bedeutung verloren. Und wenn 9, 9. gesagt wird, daß in dem *καιρὸς ἐνεστηκώς* ein Opfercultus verrichtet wird, so ist doch, wie Neander *) mit Recht bemerkt, dabei nicht zu übersehen, daß die Christen nicht dem *αἰὼν οὗτος*, sondern dem *αἰὼν μέλλων* angehören. Und rede der Verfasser von den äußerlichen Satzungen, welche bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt seien, so sei hinzu zu nehmen, daß die *διόρθωσις* von Christus ausgehe.

Die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Priesterthums. Sie ist zunächst darin begründet, daß die Priester des alten Bundes in Folge ihrer eigenen Sünde vor Gott strafbar und zu einer Sühne Gott verhaftet sind, während der wahre Priester nicht erst für sich selbst einer Vermittlung seiner Gemeinschaft mit Gott bedarf. Das von ihm dargebrachte Opfer kann nur für die Sünde der Menschheit dargebracht werden, während die alttestamentlichen Priester zunächst immer Opfer für ihre eigenen Sünden darbringen müssen (7, 27.), eben damit aber sich als unfähig erweisen, die Gemeinschaft der sündigen Menschheit bei Gott zu vermitteln. Und wie die Priester des alten Bundes sündig sind, so sind sie auch in Folge der Sünde dem Tode unterworfen, durch welchen sie in ihren priesterlichen Functionen immer wieder unterbrochen werden, so daß sie denen, deren Gemeinschaft sie mit Gott vermitteln sollen, nicht nahe bleiben können (7, 23.). Und daß ihnen alle wesentlichen Eigenschaften eines wahren Priesters fehlen, geht auch daraus hervor, daß sie nicht vermöge eigener innerer Befähigung in das priesterliche Amt eingetreten sind, sondern durch eine äußere Satzung ihre priesterlichen Functionen über-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 845 f.

kommen haben (7, 16.). Der Unvollkommenheit dieser Priester entspricht dann auch genau die Unvollkommenheit des Heiligthums, in welchem sie als Priester wirksam sind. Da dieses ein von Menschenhänden gemachtes ist, ist es eben damit auch der Vergänglichkeit unterworfen, womit dann auch das Priesterthum selbst nothwendig aufgehoben wird.

Aehnlich wie Paulus in Bezug auf das Verhältniß des Gesetzes und der Verheißung weist der Verfasser dieses Briefes nach, wie das levitische Priesterthum nicht das historisch erste ist, wie das Priesterthum des neuen Bundes nicht die unmittelbare Fortsetzung dieses letzteren, sondern eines vorangehenden Priesterthums ist (7, 1. ff.). Das Priesterthum Christi ist dem des Melchisedek darin zunächst ähnlich, daß sie beide nicht von Aaron abstammen, worin liegt, daß die priesterliche Würde nicht nothwendig an diese Abstammung von Aaron gebunden sein kann. Eine weitere Aehnlichkeit zwischen beiden besteht darin, daß das Priesterthum beider nicht auf andere übertragen werden kann, sondern in ihnen beschlossen bleibt. Auch darin sind sich das Priesterthum des Melchisedek und das Christi einander ähnlich, daß die priesterliche Würde mit der königlichen in ihnen vereinigt war. Betrachtet nun hiernach der Verfasser den Melchisedek als einen höheren Geist oder als eine Inkarnation des Logos selbst? Abgesehen indessen davon, daß dieses beides von dem Verfasser selbst nicht angedeutet ist, spricht gegen die erstere Ansicht, daß auch den höchsten Engeln nicht ein ewiges Priesterthum wie dem Melchisedek (Vs. 3.) beigelegt werden konnte, da ein solches Priesterthum ein Opfer von ewiger Gültigkeit voraussetzt, gegen die zweite aber, daß der Verfasser nur eine Erscheinung Christi im Fleische kennt. Auch liegt es schon in dem Verhältniß des Abbildes zu dem Urbilde, in welchem Melchisedek zu Christus steht, begründet, daß Melchisedek nicht wieder als eine Inkarnation des Logos betrachtet werden kann. Würden nun die dem Melchisedek V. 3. beigelegten Prädikate buchstäblich aufgefaßt, so würde damit Melchisedek in Bezug auf das ἀμήτωρ dem Sohne Gottes nicht bloß gleich sein, sondern sogar noch über demselben stehen. Und da man auch nicht sagen kann, daß in diesen Prädikaten der Verfasser nur Christus selbst wieder schildere, weil Christus eben nicht als ἀμήτωρ bezeichnet werden konnte, so können diese dem Melchisedek Vs. 3. beigelegten Prädikate nur in dem Sinne verstanden werden, daß von Vorfahren desselben, namentlich priesterlichen in der Schrift nichts berichtet sei u. s. w. Da es nach der Lehre dieses Briefes nur einen Mittler zwischen Gott und der sündigen Menschheit gibt, nur ein Opfer, das ewige Gültigkeit hat, so kann die Bezeichnung des Melchisedek als des ewigen Priesters gewiß nicht in dem Sinne verstanden werden, daß das von Melchisedek dargebrachte Opfer ebenso wie das Opfer Christi eine ewige Gültigkeit habe. Völlig unerklärlich würde es bei dieser Annahme ja bleiben, worin dieses Opfer bestanden habe, in welchem Heiligthum Melchisedek fortwährend als Priester der Menschheit thätig sei. Wenn wir deshalb diese Bezeichnung des Melchisedek als des ewigen Priesters nicht ebenfalls wieder nur in dem Sinne verstehen wollen, daß in der

Schrift das Ende desselben nicht ausdrücklich berichtet sei, so bleibt nur die Annahme übrig, daß der Verfasser in dem Melchisedek Christus selbst schildert, und deshalb ein Prädikat, welches nur diesem zukommt, auf Melchisedek überträgt. Damit, daß der Verfasser unseres Briefes niemals Christus vor seiner Erscheinung im Fleische als den Hohenpriester der Menschheit bezeichnet, hängt es zusammen, daß er auch nicht, wie Philo, den Melchisedek als Symbol des Logos betrachtet.

Die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Opfer. Sie erhellt daraus, daß bei ihnen das Mittel in keinem entsprechenden Verhältniß zu dem durch sie zu erreichenden Zweck steht. Ist dieser Zweck kein geringerer als die Vermittlung der Gemeinschaft der sündigen Menschheit mit Gott, so ist es doch undenkbar, daß dieses Höchste durch das Niedrigste, das Leben von Thieren erreicht werden kann (10, 4.), und zwar um so weniger, als hier von einer freiwilligen Hingabe in den Tod aus Liebe zur sündigen Menschheit nicht die Rede sein kann. Wie das Bewußtsein der Schuld bleibt, so wird auch die Macht der Sünde nicht wirklich im Menschen durch diese Opfer gebrochen, weshalb der Mensch auch nur todte Werke hervorzubringen vermag. In ihrer steten Wiederholung liegt schon bestimmt bezeichnet, daß sie unfähig sind, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu vermitteln, daß durch sie vielmehr das Bewußtsein der Schuld immer im Menschen rege erhalten, die Sehnsucht nach einer vollgültigen Sühne in ihm erzeugt werden sollte (10, 3.). Nur das Verhältniß zur theokratischen Gemeinde, das durch die äußere Verunreinigung aufgehoben war, kann durch diese Opfer wieder hergestellt werden (9, 13.), nicht das Verhältniß zu Gott durch Aufhebung der innerlichen Verunreinigung des Menschen durch die Sünde (Vs. 9).

---

Die Güter des neuen Bundes. Da zu den zukünftigen Gütern, deren Priester Christus ist (9, 11.), vor allem die Sündenvergebung gehört, so können dieselben nur insofern als noch zukünftige vom Verfasser bezeichnet sein, als sie erst mit der Parusie zu ihrer vollen Verwirklichung gelangen. Wie der *αἰὼν μέλλων* nach unserem Briefe nicht erst mit der Wiederkunft Christi beginnt, so sind auch die Güter, deren Priester Christus ist, nicht als rein zukünftige zu betrachten. Es hängt mit der Hervorhebung des Todes Christi und seiner priesterlichen Thätigkeit im Heiligthum des Himmels zusammen, daß nach dem Verfasser dieses Briefes dem Empfang des neuen Lebens die Sündenvergebung nothwendig vorausgehen muß. Auch nach unserem Briefe, wie nach dem paulinischen Lehrbegriff, kann Gott dem Menschen durch seinen Geist nicht ein neues Leben mittheilen, ehe der Mensch nicht durch Aneignung der Sühne der Sündenvergebung theiltheilhaftig geworden ist, kann auch der Mensch das ewige Leben im vollendeten Reiche Gottes nicht zuversichtlich hoffen, ehe er nicht das durch die Sünde gestörte Verhältniß zu Gott durch die Vergebung

der Sünde wieder hergestellt weiß. Durch Christus ist aber nicht bloß die Sünde dem Menschen vergeben, sondern auch die Macht derselben principiell gebrochen, der Mensch eines neuen göttlichen Lebens theilhaftig geworden. Die guten Werke, welche an die Stelle der todten getreten sind, haben ja die Herrschaft des göttlichen Lebens im Menschen zu ihrer Voraussetzung. Dieses neue Leben entwickelt sich aber nach dem Verfasser aus der Hoffnung. Wie durch die alttestamentlichen Opfer die Sünde nicht wirklich gesühnt werden konnte, so konnten sie nach dem engen Zusammenhang zwischen Sündenvergebung und Hoffnung des ewigen Lebens auch nicht diese Hoffnung der Menschheit mittheilen (7, 19.), in deren Wesen es liegt, daß sie die im Zustand der Sünde bestehende schroffe Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und Zukünftigen aufhebt.

Der Glaube. Legt der Verfasser unseres Briefes auch auf eine Seite im Begriff des Glaubens, welche Paulus nicht so hervorhebt, besonderes Gewicht, so ist doch die Bestimmung des Wesens des Glaubens, wie er sie 11, 1. zunächst auch noch ohne bestimmte Beziehung auf das eigenthümliche Object des christlichen Glaubens gibt, der Auffassung des Begriffes des Glaubens bei Paulus eng verwandt. Auch nach ihm hat der Glaube im Menschen zu seiner Voraussetzung, daß das Object desselben nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist, daß es für dasselbe auch keinen Beweis geben kann, der die Gewißheit, welche aus dieser letzteren entspringt, zu ersetzen vermöchte. Auch nach ihm ist hiernach der Glaube das mit einer gänzlichen Hingabe an Gott verbundene Vertrauen zu der Realität des Göttlichen, für welches dieses letztere die gleiche Gewißheit als das sinnlich Gewisse hat — ein Vertrauen, welches den Zug der Liebe zu dem Göttlichen voraussetzt, der durch die Sünde wohl unterdrückt, aber nicht ganz vernichtet ist. Wenn nun der Verfasser in der Begriffsbestimmung, die er 11, 1. gibt, den Glauben zunächst als die feste Zuversicht des noch Zukünftigen bezeichnet, dann aber diesen Begriff sogleich dahin erweitert, daß er als das Object des Glaubens das Unsichtbare überhaupt betrachtet, so erhellt, welches Gewicht er gerade der zuerst genannten Seite im Begriff des Glaubens beilegt. Nach dieser Seite ist der Glaube die kühne Abstraction von dem Gegenwärtigen, ein Ergreifen des noch Zukünftigen, für welches dieses letztere schon gewissermaßen zur Gegenwart wird. Und diese Seite im Begriff des Glaubens hebt der Verfasser stärker überall hervor, als wir dies bei Paulus finden, mit dem er sonst auch darin übereinstimmt, daß der Mensch auch in Bezug auf die allgemein religiösen Wahrheiten ebenso sehr des Glaubens bedarf, als in Bezug auf das eigenthümliche Object des christlichen Glaubens (Vs. 3. 6.). Während dagegen Paulus nachweist, daß schon im alten Bunde der Glaube eine den Menschen vor Gott rechtfertigende Kraft hatte, ist der Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben in dieser bestimmten Form unserem Briefe fremd. Zwar könnte man sich auf einige Stellen unseres Briefes berufen, in welchen der paulinische Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben als ein bereits feststehender vorausgesetzt zu sein scheint (10, 38.; 11, 7.),

aber gerade diese Stellen beweisen, daß dieser Begriff nicht unmittelbar in unserem Briefe vorkommt, indem an der ersten nach dem Zusammenhang dieser Stelle ἐκ πίστεως nicht, wie bei Paulus, mit δίκαιος, sondern mit ζήσεται verbunden werden muß, und an der letzteren die δικαιοσύνη κατὰ πίστιν den subjectiven Zustand bezeichnet, der die Rechtfertigung aus dem Glauben bereits zur Voraussetzung hat. Während der rechtfertigende Glaube die Anerkennung der Sünde und ihrer Strafbarkeit vor Gott von Seiten des Menschen voraussetzt, ist Christus nach dem Verfasser unseres Briefes und seiner Auffassung des Begriffes des Glaubens selbst der höchste Träger dieses letzteren. Denn daß hier Christus nicht in dem Sinne als der Anfänger und Vollender des Glaubens bezeichnet wird, als er den Glauben in den Gläubigen zu seiner Vollendung bringt, geht aus dem Zusammenhang der bezeichneten Stelle hervor, nach welchem der Verfasser von den alttestamentlichen Glaubenshelden zuletzt noch auf Christus hinweisen will, in welchem sich der Glaube in seiner höchsten Reinheit und Stärke offenbarte. Nur dem Grade nach, nicht in Bezug auf das Object ist der Glaube der Christen nach ihm verschieden von dem der alttestamentlichen Glaubenshelden. Auch ihr Blick war bereits auf die Vollendung des Reiches Gottes gerichtet. Nur für ein Unterpfand einer letzten Erfüllung der Verheißung galt ihnen das, was sie schon von der Verheißung erfüllt sahen, und über diese immer noch unvollkommene Erfüllung der Verheißung hinweg war ihr Blick auf die letzte und vollkommene Erfüllung derselben gerichtet. Nur insofern die Gläubigen des neuen Bundes bereits der Sündenvergebung durch Christus wirklich theilhaftig geworden sind, die jene nur im Glauben anticipirten, kann ihr Glaube an Stärke dem der alttestamentlichen Glaubenshelden überlegen sein. Schon aus der Beziehung aber, in die hier überall von dem Verfasser der Glaube zu der Zukunft gestellt wird, erhellt, daß hier nicht speziell, wie Paulus, von dem die Rechtfertigung des Menschen vor Gott bewirkenden Glauben die Rede ist. Der Verfasser unterscheidet im Begriff des Glaubens nicht bestimmt eine zwiefache Seite, die eine, nach welcher der Glaube die göttliche Gnade ergreift, die den Menschen auf Grund des Todes Christi von der Sünde- und Schuld freispricht, und die andere, nach welcher er in Verbindung mit der Hoffnung die einzige Bedingung ist zur Erlangung der Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes. Vielmehr wird überall bei ihm ausdrücklich nur diese letzte Seite hervorgehoben. Und wie dieser Grundbegriff der paulinischen Lehre, der Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht unmittelbar in diesem Briefe gefunden wird, so fehlt auch die Idee der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christus, wie sie im Glauben nach Paulus enthalten ist. Daß dagegen die ganze Lehre dieses Briefes auf den Begriff von der Rechtfertigung aus dem Glauben hinführt, läßt sich leicht zeigen. Ist der Cultus des alten Bundes unfähig, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu vermitteln, war auch schon im alten Bunde alle wirkliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch den Glauben allein vermittelt, ist durch den Tod Christi die Sünde wirklich gesühnt und wird als die

einzige Bedingung der Theilnahme am Heil immer nur der Glaube bezeichnet, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit die Idee der Rechtfertigung des Menschen vor Gott aus dem Glauben. Und zwar muß auch der Glaube von dem Verfasser fortwährend als der einzige Träger der Rechtfertigung betrachtet sein, wie dies aus dem Gewicht, welches auf die Idee der fortgehenden Vertretung der Gläubigen durch Christus auf Grund der von ihm dargebrachten Sühne gelegt wird, hervorgeht. Hiernach kann auch der Verfasser unseres Briefes dem Glauben nicht, insofern er die Quelle der guten Werke ist, eine den Menschen vor Gott rechtfertigende Kraft zugeschrieben haben. Allerdings setzen die guten Werke, die an die Stelle der todten getreten sind, die Herrschaft des göttlichen Lebens im Menschen voraus, aber da dieses Leben noch immerfort durch die Sünde getrübt ist, bedürfen auch die Gläubigen bis zur völligen Vernichtung der Sünde in ihnen einer immer neuen Vermittlung ihrer Gemeinschaft mit Gott durch Christus. Indem aber der Verfasser sie auf diese letztere überall hinweist, sie nicht zum Vertrauen auf ihre eigene sittliche Kraft auffordert, liegt darin, daß der Glaube der einzige Träger der Rechtfertigung des Menschen vor Gott bleibt. Indem er aber die Sünden der Wiedergeborenen, für welche Christus vermittelnd eintritt, mit milderen Ausdrücken z. B. als ἀγνοήματα bezeichnet, unterscheidet er sie damit bestimmt von den Sünden, die aus einem vorsätzlichen völligen Abfall von Christus entspringen, auf welche jene priesterliche Thätigkeit Christi keine Anwendung findet. Sinkt der Mensch, nachdem er das Sühnopfer Christi als das allein gültige erkannt und die Kraft desselben an seinem Innern erfahren hat, auf den von ihm bereits überwundenen Standpunkt wieder zurück, so ist die Möglichkeit einer Wiedererneuerung bestimmt ausgeschlossen (6, 4 ff.; 10, 26 ff.; 12, 16 f.). Der Verfasser geht hierbei davon aus, daß nur das Opfer des neuen Bundes eine die Sünden sühnende Kraft hat; sucht nun der Mensch, nachdem er auf der Höhe der christlichen Erkenntniß, welche die Opfer des alten Bundes als bloße Schattenbilder dieses allein wirksamen Opfers betrachtet, bereits gestanden hat, doch wieder in diesen Opfern Sündenvergebung, so hat er sich damit selbst den Weg zum Heil verschlossen. Daß er denselben bei einem auch noch so ernstlichen Verlangen niemals wieder zu gewinnen vermag, scheint in 12, 17. bezeichnet. Aber abgesehen davon, daß diese Lehre in dieser Fassung mit der paulinischen, nach welcher zwar die Möglichkeit eines Falls auch der schon Wiedergeborenen angenommen, aber doch auch die Möglichkeit einer Wiedererneuerung keineswegs ausgeschlossen ist, in Widerspruch stehen würde, läßt es sich nicht begreifen, wie ein wirklich aufrichtiges Verlangen nach einer neuen Aufnahme in den Gnadenstand ohne Erfolg bleiben sollte. Da nun auch der von dem Verfasser an jener Stelle gewählte Ausdruck: μετανοίας τόπον οὐχ εὗρε der bezeichneten Auffassung nicht günstig ist, so werden wir annehmen, daß in dieser Stelle nur der Gedanke ausgedrückt ist, daß Esau eine Aenderung des einmal gefaßten Beschlusses seines Vaters nicht zu bewirken vermochte, was auch ganz mit der Darstellung der Genesis übereinstimmt. Die Schwierigkeit aber, daß ein solcher völliger Abfall die

Möglichkeit einer Wiedererneuerung ausschließt, löst sich, wenn wir voraussetzen, daß der Verfasser hier einen Zustand im Auge hat, in welchem der Mensch mit dem höheren Leben auch zugleich die Empfänglichkeit für das Heil in sich völlig vernichtet hat. Daß der Verfasser an den bezeichneten Stellen nicht eine einzelne Sünde des wiedergeborenen Lebens, sondern vielmehr einen Zustand, der aus dem völligen und bewußten Abfall von Christus entspringt, im Auge hat, geht aus dem Gesagten hervor. Und zwar denkt der Verfasser hier auch nicht die ersten Anfänge eines solchen Zustandes vielmehr faßt er den äußersten Endpunkt desselben auf, welcher ein beharrlich fortgesetztes Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit zu seiner bestimmten Voraussetzung hat.

Das Priesterthum der Gläubigen. Ist durch Christus der alttestamentliche Cultus aufgehoben, so ist auch eben damit das Priesterthum des alten Bundes aufgehoben, und somit auch jedes menschliche Priesterthum überhaupt. Wie der Verfasser das jüdische Volk nur als den Repräsentanten der sündigen Menschheit überhaupt betrachtet, eben deshalb auch nur von der Bestimmung des Heils für dieses Volk handelt, so gelten ihm die Priester des alten Bundes auch nur als die Repräsentanten des menschlichen Priesterthums im Gegensatz zu dem göttlichen Priesterthum Christi. Gilt von allen menschlichen Priestern dasselbe, was der Verfasser von dem Priesterthum des alten Bundes ausführt, so ist auch mit dem letzteren jedes menschliche Priesterthum überhaupt für immer aufgehoben. Von allen menschlichen Priestern gilt aber, daß sie als sündige und in Folge dessen auch sterbliche Menschen selbst erst einer Sühne für ihre eigenen Sünden bedürfen, also unfähig sind, die sündige Menschheit bei Gott zu vertreten. Da nun auch das Priesterthum Christi auf's engste mit der Stellung zusammenhängt, in der er zu Gott als Sohn Gottes steht, so kann von einer Uebertragung des Priesterthums Christi an Menschen nicht die Rede sein. War im alten Bunde das Volk von dem Eintritt in das Allerheiligste des irdischen Tempels für immer ausgeschlossen, so ist im neuen Bunde der Eintritt in das himmlische Heiligthum allen Gläubigen ohne Unterschied gestattet (10, 19.). Indem alle mit Gott durch Christus in unmittelbarer Verbindung stehen, alle im Glauben zu dem himmlischen Heiligthum einen unmittelbaren Zugang gewonnen haben, ist eben damit mit dem Priesterthum Christi auch das Priesterthum aller Gläubigen gegeben, wie dies letztere auch schon darin enthalten ist, daß alle Handlungen der Gläubigen als priesterliche Thätigkeiten aufgefaßt werden (13, 15.). Und weist der Verfasser auf der anderen Seite doch auch zugleich wieder auf Unterschiede, welche sich in der Gemeinde der Gläubigen finden, hin (13, 17.), so können dies nur solche sein, welche das allgemeine Priesterthum der Gläubigen zu ihrer Voraussetzung haben. Ist durch Christus das unverleugbare Grundbedürfniß der sündigen Menschheit nach einer Vermittlung ihrer Gemeinschaft mit Gott für immer befriedigt, so findet auch nach dieser Seite hin betrachtet ein menschliches Priesterthum keine Stelle mehr. Erheben

sich alle Gläubigen im Glauben zu dem Allerheiligsten des Himmels, das ihnen Christus eröffnet hat (10, 19.), gehören sie schon dem himmlischen Jerusalem an (12, 22.) und haben die Kräfte der zukünftigen Welt in sich aufgenommen (6, 5.), so kann ein Bedürfniß nach einer menschlichen Vermittlung ihrer Gemeinschaft mit Gott gar nicht mehr vorhanden sein, welches nur im Zustand des unerlöseten Lebens entstehen konnte. Wenn nun auch der Verfasser dieses Briefes „nicht gegen die Beibehaltung der äußerlichen Formen des jüdischen Cultus polemisirt, nicht zur Abschaffung derselben auffordert, so würde dies doch auch Paulus in einem an solche Christen, welche ihrer volksthümlichen Abstammung und ihrem Bildungsgange nach dem Judenthume angehörten, gerichteten Briefe nicht gethan haben." *)

Wenn der Verfasser in unserem Briefe immer nur von der Beziehung des Erlösungswerkes auf das jüdische Volk redet, das Verhältniß der Heiden zum Heil in Christo nirgends ausdrücklich berührt, so kann es doch nach der Lehre desselben von der Unvollkommenheit des Cultus des alten Bundes, seiner bevorstehenden völligen Aufhebung durch Christus auf der einen und seiner Lehre vom Glauben als der einzigen Bedingung der Theilnahme am Heil auf der anderen Seite keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß das Heil in Christo ebenso für die Heiden wie für die Juden bestimmt ist, und daß die Theilnahme an demselben allein an den Glauben geknüpft ist. Daraus ferner, daß er auf die Gefahr nachdrücklich hinweist, welche aus der fortgehenden Theilnahme an dem alttestamentlichen Cultus für das innere Leben der Gläubigen entspringt, geht bestimmt hervor, daß er ebensowenig als Paulus den Gläubigen aus den Juden wegen ihrer Theilnahme an diesem Cultus irgend einen Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zugeschrieben haben kann. Nicht als eine vorbereitende Reinigung und Heiligung, um für die Mittheilung der göttlichen Dinge durch Christus fähig zu machen, betrachtet er diese gewissenhafte Beobachtung des alttestamentlichen Cultus, vielmehr gilt ihm ein religiöser Standpunkt, der des Abbildes immerfort noch bedarf, um an das Urbild erinnert zu werden, als ein niederer, aus einer Schwäche des inneren Glaubenslebens hervorgehender. Daß aber der Verfasser nicht ausdrücklich die Beziehung des Heils auf die Heiden auseinandersetzt, ist gewiß zunächst darin begründet, daß dieser Brief an judenchristliche Gemeinden gerichtet ist. Freilich können wir hieraus zugleich schließen, daß der Verfasser die Heidenmission nicht, wie Paulus, als seinen eigenthümlichen Lebensberuf betrachtet haben kann. Gerade in einem Briefe an judenchristliche Gemeinden würde Paulus die Anschauungen, welche unserem Briefe in dieser Beziehung zu Grunde liegen, auch ausdrücklich hervorgehoben haben. Durch Christus ist nach 12, 23. ein großes Reich gegründet worden, welches den Himmel und die Erde zugleich umfaßt und die noch lebenden Gläubigen mit den bereits gestorbenen durch unzertrennliche Bande

---

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 846.

der Liebe verknüpft (12, 23.). Redet der Verfasser in diesem Zusammenhang auch von einer Gemeinde der Erstgebornen, deren Namen im Himmel angeschrieben sind, so kann er weder die Engel noch die bereits gestorbenen Gläubigen des alten und neuen Bundes hiermit gemeint haben, da er diese Gemeinde ja bestimmt von beiden unterscheidet und auch auf keine dieser beiden Klassen die Bezeichnung derselben als ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς passen würde. Vielmehr bezeichnet er hiermit die erste Generation der durch Christus erlöseten Menschheit, mit welcher alle folgenden in lebendigem Zusammenhang stehen und zwar noch bestimmter diejenigen, welche Gottes untrüglicher Blick als wahre Glieder der Kirche erkannt hat (ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς), so daß hierin eine Unterscheidung zwischen einem weiteren Gebiete solcher, die nur äußerlich zur Kirche gehören und einem engeren derer, die auch an dem inneren Wesen derselben Theil nehmen, enthalten ist.

Die Vollendung. Wie der Glaube die Kluft, die in dem unerlöseten Leben zwischen dem Diesseits und Jenseits besteht, aufhebt, so auch noch insbesondere die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und Zukünftigen. Nach dieser letzteren Seite ist er ein zuversichtliches Ergreifen der Vollendung des Reiches Gottes, welches mit einer völligen Hingabe an Gott verbunden und wesentlich verschieden ist von dem judaistischen Begriff des Glaubens, mit welchem dieser bezeichnete Begriff des Glaubens nichts gemein hat. Ermahnt nun der Verfasser die Leser dieses Briefes, auszuharren bis an's Ende, so hat er damit nicht sowohl den Tod des einzelnen Gläubigen im Auge, als vielmehr die mit der Parusie eintretende Auflösung der gegenwärtigen irdischen Oekonomie. Die mit ihr eintretende Vollendung hält er überall für eine so nahe bevorstehende, daß sich sein Blick auf den zwischen dem Tode des einzelnen Gläubigen und der Wiederkunft Christi liegenden Zustand gar nicht besonders hinrichtet. Da indessen aus 9, 27. hervorzugehen scheint, daß mit dem Tode des Einzelnen sogleich das Gericht eintritt, mit dem Gericht aber auch die Beseligung derer, welche nicht verdammt werden, unmittelbar gegeben zu sein scheint, so könnte man schon hieraus schließen, daß eine Unterbrechung des höheren Lebens der Gläubigen durch den Tod nicht stattfindet. Indessen mit der bezeichneten Stelle steht doch keineswegs in Widerspruch, daß erst mit der Wiederkunft Christi das Gericht eintritt, da in ihr nur der Gedanke ausgedrückt ist, daß mit dem Tode des Einzelnen das irdische Leben desselben zu seinem Ende gelangt. Wohl aber liegt in 12, 23. die Idee einer unmittelbar mit dem Tode der Gläubigen eintretenden Verklärung angedeutet. Die Gemeinschaft der Liebe, in welche die Gläubigen nach dieser Stelle mit den vollendeten Gerechten eingetreten sind, hat ein Leben der abgeschiedenen Gerechten in Gemeinschaft mit Gott zu seiner Voraussetzung. — Mit der Parusie Christi wird nun auch der Cultus des alten Bundes zu seinem Ende gelangen. Könnte man auch die nahe bevorstehende Auflösung dieses Cultus, auf welche 8, 13. hingewiesen wird, an sich davon verstehen, daß der neue christliche Geist die Formen, unter denen er bisher sich entwickelt hatte, zersprengen werde, so ist es doch nach dem Gewicht,

welches der Verfasser überall auf die Parusie Christi legt und der Anschauung von der unmittelbaren Nähe derselben, wie wir sie in unserem Briefe finden, natürlicher, diese Auflösung von der bei der Parusie Christi eintretenden Vernichtung dieses Cultus zu verstehen. Werden diese Formen bis dahin noch äußerlich fortbestehen, so haben sie doch schon längst ihre Bedeutung verloren, das innere Leben der Gläubigen ist nicht mehr an sie gebunden.

Wird Christus bei seiner Parusie nach 9, 28. χωρὶς ἁμαρτίας erscheinen, so könnte man hieraus schließen, daß bei der Wiederkunft Christi ein Gebiet des Bösen in der Menschheit nach unserem Briefe gar nicht mehr vorhanden sein werde. Und hiermit scheint übereinzustimmen, daß Christus in unserem Briefe niemals als Richter ausdrücklich bezeichnet wird. Diese eigenthümliche Anschauung desselben würde man daraus abzuleiten haben, daß nach der Grundstelle der Lehre unseres Briefes von dem Priesterthum Christi (Ps. 110.) die Wiedererscheinung Christi die Ueberwindung aller bösen Mächte von Seiten Gottes bereits zu ihrer Voraussetzung zu haben scheint. Indessen da in 9, 28. nur auf den Unterschied zwischen der ersten Erscheinung Christi und der zweiten hingewiesen wird, der darin besteht, daß diese letztere nicht mehr die Sühnung der Sünde zum Zweck hat, da ferner die Erscheinung Christi zur Vollendung des Heils (9, 28.) doch das Gericht nothwendig in sich schließt, so können wir aus der bezeichneten Stelle eine solche eigenthümliche und von Paulus abweichende Anschauung unseres Briefes nicht mit Sicherheit ableiten.

---

# Der Lehrbegriff des Johannes.

## Einleitung.

Die Quellen. Wenn wir den Lehrbegriff der Apokalypse einer besonderen Darstellung vorbehalten, so bleiben uns außer den beiden kleineren Briefen noch das Evangelium und der erste Brief des Johannes als Quellen für unsere Darstellung übrig. Was nun die ersteren betrifft, so sind allerdings die äußeren Zeugnisse der Echtheit derselben nicht so günstig als der des ersten Briefes, dennoch ist die Annahme dieser Echtheit auch in Bezug auf sie mit viel geringeren Schwierigkeiten als die entgegengesetzte verbunden. Da sie in Inhalt und Form mit dem ersten vollkommen übereinstimmen, die Unterschiede, welche man in dieser Beziehung finden wollte, bei genauerer Betrachtung verschwinden, so liegt schon hiernach die Annahme der Echtheit derselben am nächsten. Gehen wir von der entgegengesetzten Annahme aus, so

wird es sich doch immer schwer erklären lassen, zu welchem Zwecke man Briefe von so geringem Umfang, welche so wenig Lehrstoff enthalten, untergeschoben haben sollte. Da jedoch diese Briefe keinen Lehrstoff haben, den wir nicht auch schon in dem ersten Briefe fänden, so sind sie aus der Zahl der Quellen für unsere Darstellung auszuschließen. Zwischen dem ersten Briefe und dem Evangelium findet in Inhalt und Form eine so große Verwandtschaft statt, daß die Annahme am nächsten liegt, daß beide Schriften von einem und demselben Verfasser herrühren. Zwar hat man zwischen beiden Schriften gerade in Bezug auf den Lehrgehalt Verschiedenheiten finden wollen, welche sich mit der bezeichneten Annahme nicht vereinigen lassen sollen. Wenn aber dazu die Idee von dem Antichrist gerechnet wird, welche in dem Evangelium nicht gefunden wird, so würde dies doch nur dann der bezeichneten Annahme widersprechen, wenn sich nachweisen ließe, daß die eigenthümliche Auffassung dieser Idee, wie wir sie im Briefe finden, mit dem ganzen Geiste des Evangeliums in Widerspruch stände, wovon aber gerade das Gegentheil der Fall ist. Oder wenn die Idee der Paruste, wie sie der Brief enthält, dem Evangelium fremd sein soll, so wird übersehen, daß zwar nicht der Ausdruck παρουσία, aber doch die Idee selbst in dem Evangelium vorkommt (Ev. 6, 39.; 5, 28 f.). Wenn man aber den Unterschied, der sich zwischen den eigenen Reden Christi in dem Evangelium und der Lehre des Apostels im Briefe in Bezug auf die Lehre von der Person und dem Werke Christi findet, geltend macht, so ist zu bemerken, daß sich doch auch derselbe Unterschied im Evangelium selbst zwischen den Reden Christi und der eigenen Lehre des Apostels findet. Das Evangelium stellt sich nun selbst als eine Schrift des Apostels Johannes dar. Auch die, welche den späteren Ursprung desselben annehmen, erkennen an, daß der Verfasser selbst als einer der unmittelbaren Augenzeugen des Lebens Christi und noch bestimmter als der Lieblingsjünger des Herrn sich darstellt. Die Ueberlieferung der alten Kirche führt diese Schrift ferner auf den Apostel Johannes zurück. Hat man hiergegen geltend gemacht, daß durch diese Ueberlieferung nur die Apokalypse, nicht aber das Evangelium als ein Werk des Apostels Johannes bezeugt sei, daß die apostolische Abfassung des letzteren wenigstens eine viel schwächere Begründung als die des letzteren in dieser Ueberlieferung finde, so haben doch die Zeugnisse für die Echtheit des Evangeliums zunächst schon deshalb ein größeres Gewicht, weil die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte sich doch weit mehr von dem Geiste, der in der Apokalypse weht, als dem des Evangeliums angezogen fühlen mußten, also ohne zwingende Gründe gewiß nicht dieses letztere als eine Schrift des Apostels Johannes anerkannt haben würden. Nimmt man hinzu, daß dieses Evangelium viele neue Seiten aus dem Leben Christi, welche die synoptischen Evangelien gar nicht haben, hervorhebt, daß es auch in dem, was beiden gemeinsam ist, von der synoptischen Tradition häufig abweicht, so würde sich die frühe und allgemeine Anerkennung dieser Schrift als einer apostolischen nicht erklären lassen, wenn nicht in der äußeren Ueberlieferung zwin=

gende Gründe für diese Annahme gelegen hätten. Dazu kommt, daß das Evangelium, wenn es nicht von dem Apostel Johannes herrührt, jedenfalls nur eine untergeschobene Schrift sein kann, während es sich auch in dieser Beziehung anders mit der Apokalypse verhält, da die letztere selbst nicht mit Nothwendigkeit auf die Annahme ihrer Abfassung durch den Apostel Johannes hinführt. Auch in dem Falle, daß die Annahme der Abfassung dieser Schrift von dem Apostel Johannes gesicherter wäre, als sie in Wahrheit ist, würde doch immer dadurch die des apostolischen Ursprungs des Evangeliums noch nicht geradezu ausgeschlossen. Denn ist es auch immer schwierig anzunehmen, daß beide Schriften von einem und demselben Verfasser herrühren, so ist bei der zwischen beiden stattfindenden Verwandtschaft diese Annahme, wenn eine längere Zeit zwischen ihnen verflossen ist, doch nicht als eine unmögliche zu betrachten. Sollen aber die zwischen den Synoptikern und unserem Evangelium stattfindenden Differenzen mit der Annahme der apostolischen Abfassung dieses letzteren in Widerspruch stehen, so ist doch die Frage, ob gerade ein Späterer, der dieses Evangelium dem Apostel unterschob, gewagt haben würde, mit der synoptischen Tradition in Widerspruch zu treten. Würde ein solcher sich nicht auch viel bestimmter als den Apostel Johannes kenntlich gemacht haben? Nun aber setzt auch die Lehre des Paulus, des Hebräerbriefes und der Apokalypse von Christus Reden desselben voraus, wie sie gerade das Evangelium Johannis enthält, ohne welche auch die kirchliche Logoslehre in den ersten Jahrhunderten sich nicht erklären lassen würde. Daß diese aber nicht selbst erst wieder das Produkt des Verfassers sind, dafür zeugt nicht bloß, daß auch in den synoptischen Evangelien sich einzelne verwandte Worte Christi finden, sondern vor allem auch, daß Johannes diese Reden in einer Gestalt referirt, welche von der eigenen Lehre des Apostels, wie sie der Prolog enthält, noch eigenthümlich verschieden ist. Hierher gehört, daß Christus in ihnen sich nirgends selbst als den Logos bezeichnet, daß die Idee der Vermittlung der Weltschöpfung durch den Logos nicht unmittelbar in diesen Reden vorkommt. Der Echtheit des ersten Briefes ist die Ueberlieferung der alten Kirche insofern noch günstiger, als die Spuren seiner Anerkennung noch weiter als beim Evangelium zurückreichen, als bei ihm der Zweifel an seiner Abfassung durch den Apostel Johannes in dem Zeugniß der alten Kirche noch weniger Anknüpfungspunkte findet, als bei dem letzteren. Oder sollte er als eine bloße Nachbildung des Evangeliums betrachtet werden können? Indessen dann würde er doch viel bestimmter auf das Evangelium zurückweisen und bestimmt an dasselbe anknüpfen. Für die johanneische Abfassung aber dieses Briefes spricht noch insbesondere die in Vergleich zu den späteren ausgebildeten gnostischen Systemen noch unentwickelte Gestalt der in ihm bekämpften Irrlehre und die Art der Polemik seines Verfassers gegen dieselbe. Was Neander *) von der Polemik

*) A. a. O. Thl. 1. S. 517.

des Paulus im Unterschied von der späteren kirchlichen Polemik bemerkt, gilt auch von der Polemik des Johannes in diesem Briefe. Während die kirchliche Polemik sich mit der Bekämpfung der einzelnen Irrthümer viel beschäftigt habe, habe die apostolische Polemik dagegen die eigentliche Wurzel jener Lehrsätze in der ganzen eigenthümlichen religiösen Grundrichtung, aus welcher jene einzelnen Irrthümer alle hervorgegangen seien, angegriffen und diesen den Geist des Evangeliums entgegengestellt.

Wie weit haben wir nun das *Evangelium* als eine *Quelle* für die Darstellung der *eigenen Lehre des Apostels* zu benutzen? Wenn die Reden Christi in demselben, deren Lehrgehalt der erste Theil der biblischen Theologie des neuen Testaments darzustellen hat, nun auch wieder bei der Darstellung der eigenen Lehre des Johannes zu Grunde gelegt würden, so scheinen sich vielfache Wiederholungen nicht vermeiden zu lassen. Zunächst ist dies außer Zweifel, daß für unsere Darstellung alle diejenigen Stücke des Evangeliums als Quelle dienen, in welchen der Verfasser nicht zunächst Reden Christi referirt, sondern seine eigene Lehre darstellt. Und schon nach dieser Seite hin betrachtet ist das Evangelium eine wichtige Quelle für die Darstellung der Lehre des Apostels. Hierzu rechnen wir auch drei Stücke (1, 16—18; 3, 16—21; 31—36.), bei denen es zwar nicht zweifelhaft sein kann, daß sie die eigene Lehre des Johannes enthalten, wohl aber, ob es nicht in der Absicht des Verfassers gelegen hat, hier fremde Worte zu referiren. Daß dies letztere wirklich der Fall war, dafür könnte sprechen, daß der Apostel diese seine Worte nicht selbst von den unmittelbar vorhergehenden bestimmt unterscheidet. Da in der ersten und letzten Stelle das entwickelte christliche Bewußtsein spricht, wie es bei dem Täufer nicht vorausgesetzt werden darf, da die zweite Stelle ferner eine Zeit vorauszusetzen scheint, in welcher das Leben Christi schon abgeschlossen war und über den Erfolg seines Wirkens in der Welt reflektirt werden konnte, da außerdem die Bezeichnung Christi als des υἱὸς μονογενής (3, 16) sonst in den Reden Christi nicht vorkommt, auf der anderen Seite wiederum hier Bezeichnungen fehlen, die Christo eigenthümlich sind, so scheint es uns nicht zweifelhaft, daß wir hier Worte des Apostels und nicht des Täufers und Christi vor uns haben. Setzt man nun voraus, daß Johannes hier wirklich Worte dieser letzteren referiren wollte, so hätten wir eine Vermischung seiner eigenen Lehre mit der Lehre Christi anzunehmen. Ließe sich bei dieser Annahme das Evangelium zwar noch immer als eine Quelle für das Leben und die Lehre des Herrn betrachten, so würde doch aus diesen Stücken mit Sicherheit hervorgehen, daß wir es mit einer sehr freien Gestaltung des geschichtlichen Stoffes in diesem Evangelium zu thun haben. Indessen ist man zu der bezeichneten Voraussetzung nicht berechtigt, am wenigsten an der ersten der genannten Stellen, an welcher das ἐκ τοῦ πληρώματος (Vs. 16.) offenbar wieder anknüpft an das πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Vs. 14), die Rede des Täufers nur einen Zwischengedanken bildet. Gegen die bezeichnete Voraussetzung spricht, daß nicht auch sonst, namentlich aber auch

in den unmittelbar vorhergehenden Worten solche Vermischungen der eigenen Lehre des Apostels mit der Lehre Christi und der Lehre des Täufers sich finden. Dies berechtigt zu dem Schlusse, daß es gar nicht in der Absicht des Verfassers gelegen hat, hier Reden Christi und des Täufers zu berichten. Daß er aber nicht bestimmt den Anfang seiner eigenen Rede markirt, erklärt sich aus der ganzen schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Johannes. Was aber die von Johannes referirten eigenen Reden Christi betrifft, so könnte man daraus, daß die Darstellungsweise derselben so genau mit der des Johannes übereinstimmt, schließen, daß Johannes seine Darstellungsweise Christo geliehen habe. Gewiß wird man nun nicht annehmen können, daß die Reden Christi Wort für Wort so gesprochen sind, wie sie das Evangelium enthält, wir haben die Treue der Relation gewiß nur auf das Wesentliche und Substantielle, auf die eigentlichen Gedanken in der Rede zu beschränken. Daß diese aber nicht selbst erst das Produkt des Johannes sind, erhellt daraus, daß es bei einzelnen Redestücken Christi ganz undenkbar ist, daß Johannes dieselben aus sich selbst geschaffen haben sollte. Enthält ferner das Evangelium eine Reihe von Aussprüchen, deren characteristische Form der Annahme, daß sie von Johannes gemacht sind, widerspricht, so werden wir annehmen müssen, daß nicht sowohl Johannes seine Eigenthümlichkeit Christo geliehen habe, sondern vielmehr umgekehrt, daß die johanneische Eigenthümlichkeit nach der Christi sich gestaltet, daß sich Johannes in die Darstellungsweise Christi hineingelebt hat, ohne daß jedoch dadurch der Einfluß der Eigenthümlichkeit des Johannes auf die Reproduktion dieser Reden Christi in Abrede gestellt zu werden braucht. Schon aus diesem letzteren Grunde dürfen aber diese Reden Christi nicht ganz aus der Zahl der Quellen für die Darstellung der eigenen Lehre des Johannes ausgeschlossen werden, wie dies letztere von Schmid geschehen ist. Wohl aber ist der Gesichtspunkt, unter welchem sie hier aufgefaßt werden müssen, ein anderer als der Gesichtspunkt ist, unter welchem sie bei der Darstellung der Lehre Christi in Betracht kommen. Wie die von Johannes in diesem Evangelium berichteten Thatsachen aus dem Leben Christi für uns hier nicht nach ihrem äußeren Verlauf in Frage kommen, so gehören auch diese Reden Christi nicht ihrem ganzen Inhalte nach in die Darstellung der eigenen Lehre des Apostels. In diese letztere gehören beide nur, so weit die Auswahl derselben und ihre Verknüpfung zu einem größeren Ganzen für den Lehrtropus des Johannes characteristisch ist. Da nun aber auch nach dieser Seite hin das Evangelium eine reiche Ausbeute gewährt, so erhellt, von welcher Wichtigkeit dasselbe als Quelle für die Darstellung der Lehre des Johannes ist.

---

Die geschichtliche Stellung des Johannes in der apostolischen Kirche. Nach Gal. 2, 9. hat Johannes im Unter=

schied von Paulus die Mission unter den Juden als seinen eigenthümlichen Lebensberuf betrachtet. Zwar wird durch diese Stelle die Annahme einer wesentlichen Differenz zwischen Johannes und Paulus bestimmt ausgeschlossen. Die Anerkennung der Wirksamkeit dieses letzteren durch Johannes schließt eine Uebereinstimmung beider in den Grundthatsachen des Heils in sich. Zugleich aber scheint nach dieser Stelle der Lehrtropus des Johannes dem des Jakobus und Petrus verwandter als dem des Paulus gewesen zu sein. Da nun der Lehrgehalt der Apokalypse zwar mit dem paulinischen Lehrbegriff nicht in Widerspruch steht, aber doch in characteristischer Weise durch das mehr alttestamentliche Gepräge von ihm sich unterscheidet, so würde dies mit der bezeichneten Aussage des Paulus über sein Verhältniß zu Johannes wohl übereinstimmen. Dagegen scheint das Evangelium und der erste Brief nach ihrem Lehrgehalt, nach welchem sie doch anerkanntermaßen dem paulinischen Lehrbegriff weit näher stehen, als dem des Jakobus und Petrus, sich nicht mit derselben vereinigen zu lassen. Da indessen zwischen der Zeit der Abfassung dieser letzteren Schriften und des Galaterbriefes ein größerer Zeitraum liegt, so würde zur Erklärung dieses Widerspruchs eine weitere Entwicklung der Lehre im Geiste des Johannes anzunehmen sein. Da auch der Apostel Petrus sich nicht ausschließlich auf die Bekehrung der Juden beschränkt und auf der anderen Seite auch Paulus die Juden nicht ganz von seiner Wirksamkeit ausschließt, so kann auch Johannes in der späteren Zeit seine Wirksamkeit auf die Heiden ausgedehnt haben. Hierzu kommt aber, daß er schon von Anfang an dem Apostel Paulus näher gestanden hat, als Petrus. War zwar auch er „gleichwie Jakobus durch einen ruhigeren Entwicklungsgang zu seinem christlichen Standpunkte hindurchgedrungen, so unterschied er sich doch wieder von dem Jakobus dadurch, daß sich nicht zuerst im Judenthum sein höheres Leben zu einer eigenthümlichen Gestaltung ausgebildet hatte, daß er nicht erst von diesem Standpunkte allmählig zum Glauben an Christus gelangt war und jener dann wieder auf seine Auffassung des Christenthums zurückwirkte, sondern daß bei ihm von Anfang an aus der Anschauung der Erscheinung Christi und der Gemeinschaft mit ihm alle Entwicklung des höheren Lebens sich herausgebildet hatte.“ *) Daraus erklärt es sich auch, daß der eigenthümliche Lehrtropus des Johannes von Anfang an eine geringere Anziehungskraft auf die Juden ausgeübt hat als der des Jakobus und Petrus. Zwar wird auch in jener früheren Zeit schon Johannes von Paulus zu den Säulen der Kirche gerechnet, aber von einer Berufung der Judenchristen auf seine Autorität dem Paulus gegenüber finden wir bei ihm keine Spur. Sollte sich dies aus der nach Innen gekehrten Gemüthsart dieses Apostels, seines zur Stille und Tiefe der Betrachtung geneigten Gemüths erklären lassen? Gewiß liegt hierin der Grund, daß wir bei Johannes eine so große und vielseitige Thätigkeit nicht finden als bei Paulus. Da jedoch die

---

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 874.

Tradition der kleinasiatischen Gemeinden, so wie die ganze Entwicklung derselben von dem großen Einfluß der Wirksamkeit des Johannes in den heidenchristlichen Gemeinden zeugt, so genügt dieser Grund nicht zur Erklärung der bezeichneten Erscheinung. Oder sollten dem Verfasser der Apostelgeschichte keine besonderen Quellen über die Wirksamkeit des Johannes unter den Judenchristen zu Gebote gestanden haben? Aber hierbei bliebe ja immer unerklärt, daß wir von einem solchen Einfluß in den paulinischen Briefen keine Spur finden. Vielmehr muß der eigenthümliche Lehrtropus des Johannes von Anfang an eine größere Anziehungskraft auf die Gläubigen aus den Heiden als auf die Judenchristen auszuüben geeignet gewesen sein. Bei dieser Annahme läßt es sich begreifen, wie diese von Anfang an stattfindende Verwandtschaft zwischen Paulus und Johannes immer mehr hervortrat, wie gerade Johannes berufen war, das von Paulus angefangene Werk zu seiner Vollendung zu führen. Denn daß diese Thätigkeit des Johannes in den von Paulus gegründeten Gemeinden nicht eine den von diesem letzteren gelegten Grund zerstörende war, würde schon nach der eigenen Aussage des Paulus über sein Verhältniß zu Johannes (Gal. 2, 9.) außer Zweifel sein. Und ist die Apokalypse ein Werk des Apostels Johannes, wie man bei dieser Ansicht voraussetzt, so fehlt schon hiernach jede Berechtigung, die johanneische Wirksamkeit in den kleinasiatischen Gemeinden als eine mit der paulinischen in Widerspruch stehende zu betrachten. Johannes hat nicht sowohl einen neuen Grund gelegt, wozu er nach seiner mehr nach Innen gekehrten Geistesrichtung weniger geeignet war, als vielmehr auf dem von Paulus gelegten Grunde weiter fortgebaut und das von ihm angefangene Werk zu seiner Vollendung geführt. Auf die Vereinigung der getrennten juden- und heidenchristlichen Gemeinden hatte schon Paulus hingewirkt. Noch aber war das starre judenchristliche Element zu mächtig, als daß ihm dieses Werk hätte gelingen können. Es mußte zuvor die Zerstörung des alttestamentlichen Cultus und des Tempels vorangegangen sein, welche die große Wirkung hatte, daß diejenigen unter den Judenchristen, die in einer ähnlichen Weise wie Jakobus zu Paulus standen, dem paulinischen Lehrtropus sich noch mehr näherten, während die übrigen immer mehr zu einer jüdischen Sekte herabsanken oder ihre Lehre, um sie noch behaupten zu können, mit fremdartigen gnostischen Elementen versetzen mußten. Diese Vereinigung nun des judaisirenden und hellenisirenden Elements zu einer universellen Gemeinschaft ist als das Werk des Apostels Johannes zu betrachten, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß dieselbe die Zerstörung des Tempels und seines Cultus, diese göttliche Bestätigung der paulinischen Wirksamkeit, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat. Und „die eigenthümliche Richtung des Johannes, welche mehr die Fülle und Tiefe des von Christus erfüllten Gemüths als die Schärfe und Bestimmtheit des Begriffs darstellte, war, wie sie Alles, was den Grund des Glaubens an den Sohn Gottes zu gefährden drohte, mit feuriger Liebe abstieß, so untergeordnete Gegensätze mit einander zu versöhnen und die Bildung

einer universellen christlichen Gemeinschaft aus verschiedenartigen Elementen zu befördern geeignet." *)

---

Anordnung. „Die Darstellung des Johannes trägt, wie Schmid **) mit Recht bemerkt, ein mehr intuitives als dialektisches Gepräge. Aus der tiefen Ruhe seines inneren Glaubenslebens ging eine Auffassung der christlichen Wahrheit hervor, welche auf der Anschauung beruht, in die Form des Gedankens wohl eingeht, dieselbe aber nicht zur vollen Entfaltung kommen läßt. Die Wahrheit erscheint in großen umfassenden Begriffen, ohne daß diese so zerlegt würden, wie wir es bei Paulus finden, wo die Lehre wohl auch aus innerer Erfahrung fließt, aber in der gegenseitigen Ableitung der Begriffe und Wahrheiten in ganzen Schlußreihen sich verstandesmäßig entwickelt: daher sind auch die johanneischen Begriffe so viel umfassend, nicht so strenge geschieden und deswegen sehr schwer zu erschöpfen." — Sollen wir nun mit einem neueren Darsteller des johanneischen Lehrbegriffs zwischen dem dem Johannes eigenthümlich angehörenden mystischen Element seiner Theologie und den spekulativen und historischen Prämissen unterscheiden und der Darstellung des ersteren die der letzteren voranschicken? Indessen ist doch die Lehre des Johannes ein zu eng in sich zusammenhängendes Ganzes, als daß nur ein Theil dieser Lehre als ihm eigenthümlich angehörend betrachtet werden kann, diese spekulativen und historischen Elemente hängen mit jenem mystischen Element so genau zusammen, daß wir sie keineswegs als bloße Prämissen betrachten können. — Bei der Verwandtschaft, welche zwischen dem johanneischen und paulinischen Lehrtropus stattfindet, könnte man geneigt sein, auch bei Johannes wie bei Paulus der Lehre von Christus die Lehre von dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts, durch welchen die Erscheinung Christi im Fleische bedingt ist, vorauszuschicken. Dies würde indessen voraussetzen, daß auch Johannes den neuen Bund vorherrschend in seinem Gegensatz zu dem Gesetz aufgefaßt hätte. Da indessen der Gegensatz von Gesetz und Evangelium nicht mit solcher Schärfe in das Leben des Johannes gefallen ist, da ferner auch dieser Gegensatz in der Zeit, aus welcher wir diese letzte Gestalt seiner Lehre haben, nicht mehr die Bedeutung hatte, als zur Zeit des Paulus, so können wir auch in unserer Darstellung nicht von den anthropologischen Fragen ausgehen. Da Johannes das Heil unter dem christologischen Gesichtspunkt auffaßt, so ist es von ihm auch weniger in seiner Beziehung zum Gesetz, als vielmehr zur Prophetie des alten Bundes betrachtet. Freilich mußte Johannes, da er überall das spezifisch Neue der Offenbarung Gottes in Christo hervorhebt, auch den zwischen Gesetz und

---

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 651.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 366.

Evangelium bestehenden Gegensatz in seiner ganzen Schärfe auffassen. Aber nicht erst polemisch entwickelt und begründet, sondern vielmehr schon als eine feste, anerkannte Wahrheit wird hier dieser Gegensatz vorausgesetzt. — Es ist ein Verhältniß persönlicher Art, welches diesen Apostel mit dem Herrn verknüpfte. Hiernach werden wir schon von vornherein erwarten müssen, daß auch in seiner Lehre die Beziehung auf die Person Christi die vorherrschende sein werde. Hierzu kommt, daß die Wirksamkeit des Johannes in die Zeit des Auftretens einer Irrlehre fiel, welche nicht sowohl die göttliche Seite in Christo als vielmehr die geschichtliche Wirklichkeit seines Lebens leugnete. Zwar ist die Annahme unbegründet, daß auch das Evangelium ebenso wie der erste Brief zu dem Zweck der Bestreitung dieser Irrlehre geschrieben sei, indem dasselbe vieles enthält, was in gar keinem Verhältniß zu dem hierbei vorausgesetzten Zweck stehen würde, und auch das, was diesen Zweck zu verfolgen scheint, jene Irrlehre nicht wirklich zu widerlegen geeignet ist. Wohl aber mögen diese Veranlassungen, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, die in der persönlichen Eigenthümlichkeit des Johannes begründete Richtung bei ihm zur Reife gebracht haben. Das Evangelium Johannis unterscheidet sich dadurch von den synoptischen, daß es nicht von dem Anfang des irdischen Lebens Christi, sondern von dem Zustand desselben vor seiner Erscheinung im Fleische ausgeht, weil in ihm nach Johannes die letzten Gründe alles Handelns und Redens Christi liegen, nur von ihm aus das irdische Leben Christi in seinem rechten Lichte aufgefaßt werden kann. Und da der erste Brief hiermit ganz übereinstimmt, so müssen wir auch in unserer Darstellung von diesem Zustand ausgehen. Nach Johannes ist nun zwar der Mensch von Anfang an auf die Gemeinschaft mit dem Logos angelegt, aber da doch die Menschwerdung des Logos die Herrschaft der Sünde und des Todes in dem menschlichen Geschlecht zu ihrer Voraussetzung hat, so müssen wir auch der Darstellung der Lehre des Johannes von der Erscheinung des Logos im Fleische und der Wirksamkeit desselben in der Menschheit die Lehre des Johannes von der Sünde und dem Tode in der Menschheit vorausschicken, und sodann die Fleischwerdung des Logos und seine Wirksamkeit im Fleische folgen lassen, woran sich dann von selbst die Darstellung dieses neuen, von dem fleischgewordenen Logos der Welt mitgetheilten Lebens, und der Bedingungen, unter welchen der Mensch an demselben Antheil empfängt, anschließt. Johannes hatte, wie Neander **) mit Recht bemerkt, im Verhältniß zu Paulus mit dem Jakobus dies gemein, daß er durch seine eigenthümliche Geistesart und seine frühere Geistesrichtung zu keiner solchen Begriffsdurchbildung, wie der dialektische Paulus, geeignet und geneigt war. Wenn aber bei Jakobus das praktische, so war bei Johannes das intuitive Element in der Durchdringung mit dem praktischen das vorherrschende, mehr

*) A. a. O. Thl. 2. S. 366.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 874.

große Anschauungsformen von den Grundverhältnissen des inneren Lebens, als Begriffe, welche die Gegensätze bis in's Einzelne entwickeln.

---

Der Logos vor seiner Erscheinung im Fleische. Daß die „intuitive Richtung des Johannes zugleich eine spekulative ist, daß er mehr als ein Anderer die spekulative Richtung verfolgt und die Anfänge einer christlichen Gnosis gibt", läßt sich zwar, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, nicht bloß da verfolgen, wo er sich im Gebiete des göttlichen Grundes der Dinge bewegt, sondern auch auf dem praktischen Gebiete, zeigt sich aber doch besonders auf dem ersteren. Die Art, wie Johannes nun im Evangelium wie im Briefe die Bezeichnung Christi als des Logos gebraucht, zeigt, daß er diesen Ausdruck als einen seinen Lesern aus seiner mündlichen Verkündigung bereits bekannten voraussetzt. Ist nun auch die Quelle dieser Lehre selbst eine andere als die alexandrinische Philosophie, hat Johannes auch aus seinem Gedankenzusammenhange heraus diesem Begriff einen ganz anderen Inhalt gegeben, so ist doch gewiß dieses Zusammentreffen mit der alexandrinisch-jüdischen Philosophie, welche in den Kreisen, in denen Johannes wirkte, eine weite Verbreitung gefunden hatte, nicht ein rein zufälliges. Schon von vornherein ist es wahrscheinlich, daß Johannes eine äußere Veranlassung gehabt haben werde, das Göttliche in Christo gerade mit diesem Ausdruck zu bezeichnen. So wesentlich nun auch die johanneische Logoslehre ihrem Inhalt und ihrer Quelle nach von der philonischen verschieden ist, so hat doch diese Lehre, wie Schmid **) mit Recht hervorhebt, dies mit dieser letzteren gemeinsam, daß der Logos der Ausdruck ist für das Princip der wesentlichen Gottesoffenbarung, so daß „diese geschichtliche Parallele mit zur Abweisung aller diesen Logosbegriff umgehenden Auslegungen dient." Ist auch der Gottesbegriff, auf welchem die philonische Logoslehre beruht, ein von dem johanneischen Gottesbegriff wesentlich verschiedener, so stimmen sie doch darin überein, daß der Logos „nur ein Ausdruck für Gott selbst ist, sofern er schaffend, wirkend, sich offenbarend und mittheilend gedacht wird", so jedoch, daß er bei Johannes als eine Hypostase gedacht ist, daß bei ihm der Unterschied zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott nicht der einer bloßen Relation ist, was bei Philo streitig sein kann. Daß nun Johannes diesen Ausdruck λόγος nicht im Sinne von Vernunft oder Weisheit gebraucht, geht daraus hervor, daß λόγος im Evangelium immer nur die Bedeutung Wort hat, daß die von Johannes dem Logos beigelegten Prädikate, sowie die von ihm ausgesagte Menschwerdung nicht auf die Bedeutung: Vernunft oder Weisheit passen, endlich auch aus der hier offenbar stattfindenden Beziehung auf den Anfang der Genesis.

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 367.
**) A. a. O. Thl. 2. S. 375.

Daß aber ferner der Logos nach Johannes nicht als eine einzelne göttliche Kraft betrachtet werden kann, daß er vielmehr der Inbegriff aller göttlichen Kräfte ist, erhellt daraus, daß er von ihm zunächst aussagt, daß er ἐν ἀρχῇ gewesen sei, da dies von einer göttlichen Kraft gesagt etwas sich ganz von selbst verstehendes gewesen sein würde. Zweifelhaft kann es hierbei nur sein, ob hier Johannes den Anfang alles geschaffenen Seins oder das uranfängliche Sein, welches jenseits aller Zeit ist, gemeint habe. Da Johannes sonst in Bezug auf das Sein des Logos über den Anfang alles geschaffenen Seins hinausgeht (17, 5.), so kann unter ἀρχή nur das uranfängliche Sein verstanden werden, wie dies ja schon in der Bezeichnung desselben als θεός enthalten ist. Mit Recht bemerkt Schmid *), daß der Logos weder eine emanirte Kraft, noch eine göttliche Substanz außer Gott sein kann; so sehr er vielmehr ein selbstständiges Prinzip sei, so wesentlich sei er doch von Gott bloß unterschieden und nicht außer Gott. Insofern von einer göttlichen Kraft weder gesagt werden konnte, daß sie πρὸς τὸν θεόν, noch auch, daß sie selbst θεός gewesen sei, kann der Logos nach Johannes nicht als eine emanirte Kraft betrachtet werden. Daß er aber auch nicht als eine göttliche Substanz außer Gott gedacht werden kann, liegt in der Bezeichnung desselben als θεός. Hierin ist enthalten, daß der Unterschied, der in πρὸς τὸν θεόν liegt, die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufhebt. Daß hier aber der Logos nur als θεός bezeichnet wird, spricht schon gegen die Beziehung des ὁ ἀληθινὸς θεὸς in 1 Joh. 5, 20. auf Christus, für welche auch dies nicht entscheidet, daß das ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ unmittelbar vorhergeht. Da dieses letztere an dieser Stelle nur eine Nebenbestimmung enthält, und die Bezeichnung Gottes als des ἀληθινὸς θεός sich aus dem Gegensatz gegen die Götzen erklärt (Vs. 21.), so ist die Beziehung dieser Worte auf Christus auch in dieser Stelle selbst nicht begründet. Weil nur aus dem Verhältniß des Logos zu Gott das Verhältniß desselben zur Welt bestimmt werden kann, geht Johannes, ehe er auf das Verhältniß desselben zur Welt eingeht, auf das Verhältniß des Logos zu Gott zurück. Als die Quelle aber dieser Lehre haben wir gewiß mit Schmid die geschichtliche Beziehung auf Jesum und die Abhängigkeit von seiner Lehre zu betrachten, wenn wir nur noch mit dem genannten Theologen die Art des Apostels selbst, wie wir uns ihn denken dürfen, in seiner ganzen auf das Göttliche als das Primitive und dessen Anschauung gehenden Richtung hinzunehmen. Außer dem Prolog finden wir aber nur noch 1 Joh. 1, 1. diese Bezeichnung des Göttlichen in Christo als des Logos. Für diese Beziehung des λόγος τῆς ζωῆς spricht das ἑωράκαμεν, ἐθεασάμεθα, ἐψηλάφησαν und gegen dieselbe kann der Gebrauch des Neutrums nicht entscheiden. Dagegen ist in der Stelle 1 Joh. 5, 7., die schon durch das Gewicht der äußeren Zeugnisse verurtheilt ist, die Unterscheidung Christi als des λόγος von Gott als dem Vater

*) A. a. O. Thl. 2. S. 375 f.

unjohanneisch, da dem Begriff des Vaters bei ihm stets der des Sohnes entspricht. Finden sich ferner auch in Bezug auf den Geist einzelne Andeutungen in den Reden Christi bei Johannes, welche auf das immanente Verhältniß desselben zum Vater hinweisen, so ist doch die immanente Trinitätslehre in einer solchen Bestimmtheit, wie sie in diesem Zusatze enthalten sein würde, nirgends, weder bei Johannes, noch sonst in der apostolischen Lehre ausgesprochen. Da nun diese Worte auch gar nicht in den Zusammenhang passen, sie selbst auch keinen rechten Sinn geben, ihre Entstehung sich endlich aus allegorischer Erklärung der echten Worte erklären läßt, so kann diese Stelle nur als ein späterer Zusatz verworfen werden. — Nach dem Verhältniß, in welchem der Logos zu Gott steht, geht das Sein desselben nicht bloß dem Sein alles Geschaffenen voran, sondern dieses letztere ist auch in ihm begründet, wenngleich er nicht als die letzte Ursache alles creatürlichen Seins betrachtet werden kann. Ist der Logos das vermittelnde Organ der Weltschöpfung, läßt Johannes Alles durch den Logos geworden sein, so ist hierdurch auch, wie Schmid mit Recht bemerkt, der philonische Gegensatz der Hyle aufgehoben, wenngleich Johannes gewiß nicht in bestimmtem Gegensatz gegen diese Lehre geschrieben hat. Wird ferner vom Logos gesagt, daß in ihm das Leben, ja daß er selbst das Leben sei, so ist hier Leben in dem umfassenden Sinne zu verstehen, in welchem es das geistige und leibliche Leben zugleich in sich begreift. „Wie Gott überhaupt das selbstständig lebendige Sein ist, von dem alles wahre Sein ausgeht, so ist der Logos das Leben in sich, obgleich er es vom Vater als mitgetheilt empfangen hat." *) In einem besonderen Verhältniß steht aber der Logos noch zur Menschheit. Die Menschen haben von ihm nicht nur das physische Leben, sondern auch ihr höheres geistiges Leben empfangen. Von Natur schon stehen sie mit dem Logos in der innigsten Verbindung. Wie sie von dem Logos ihr höheres geistiges Leben empfangen haben, so wird von Johannes auch noch insbesondere alle höhere Erkenntniß in ihnen auf die erleuchtende Thätigkeit des Logos zurückgeführt. Weil der Logos das Leben der Menschen ist, ist er auch ihr Licht (Ev. 1, 4.). Wenn nun Johannes eine die Finsterniß des natürlichen Lebens erleuchtende Thätigkeit dem Logos vor seiner Erscheinung im Fleische zuschreibt (Ev. 1, 5.), so kann hier σκοτία nicht von der den creatürlichen Geistern als solchen noch anhaftenden Unvollkommenheit verstanden werden, da σκοτία nach Johannes überall sonst den Zustand der Entfremdung des Menschen von dem göttlichen Licht des Logos bezeichnet. Auch bleibt bei dieser Auffassung unerklärt, wie von dem Logos, der selbst Licht ist, σκοτία ausgehen kann. Johannes faßt hier vielmehr auch noch weiter die Thätigkeit des Logos in's Auge, welche die Sünde in der Menschheit zu ihrer Voraussetzung hat. Die Sünde betrachtet er als die herrschende Macht in der Menschheit, zugleich aber setzt er voraus, daß

*) Schmid a. a. O. Thl. 2. S. 377.

auch in dem natürlichen Leben noch nicht jede Empfänglichkeit für das Göttliche vernichtet ist. Diese Empfänglichkeit führt er nun gleichfalls auf den Logos und seinen erleuchtenden Einfluß zurück. Alles, was im Menschen einen Gegensatz bildet zur Sünde, jede Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Göttlichen hat in dieser die Finsterniß des natürlichen Lebens erleuchtenden Wirksamkeit des Logos ihren Grund. Doch bezeichnet Johannes zugleich, wie nur eine Reaktion gegen die Sünde, nicht aber eine wirkliche Ueberwindung derselben von dem Logos vor seiner Erscheinung im Fleische ausgehen konnte (V. 5.). Noch im Besonderen führt aber Johannes auf den Logos die positiven göttlichen Offenbarungen zurück, durch welche seine eigene Erscheinung im Fleische vorbereitet wurde, was daraus erhellt, daß er die Juden als das besondere Eigenthum des Logos bezeichnet (1, 11.). Da von der Wirksamkett des Logos auf die Menschheit schon V. 10. die Rede ist, so würde, wenn auch V. 11. die ἴδιοι nur wieder die Menschen im Allgemeinen wären, dieser Vers nur eine Wiederholung des im vorhergehenden Verse bereits ausgesprochenen Gedankens sein, während bei der Beziehung von V. 11. auf das jüdische Volk als das besondere Eigenthum des Logos eine passende Steigerung des Gedankens entsteht. Wenn nun aber auch nach dem Gesagten von dem Logos vor seiner Erscheinung im Fleische eine Reaktion gegen die Sünde ausgeht, so hat doch die wirkliche Ueberwindung derselben die Fleischwerdung des Logos zu ihrer Voraussetzung. Nicht der Logos vor seiner Erscheinung im Fleische, sondern der verklärte Christus theilt durch seinen Geist der Menschheit sein göttliches Leben mit. Schon hieraus erhellt, daß der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (V. 14.) in dem Gedankenzusammenhange des Prologs keineswegs eine nur untergeordnete Stelle einnimmt.

---

Die Sünde. Die Sünde besteht nach Johannes ihrem innersten Wesen nach darin, daß der Mensch sich dem göttlichen Licht des Logos entfremdet hat. Indem der Mensch sich von dem Logos, der Quelle der Wahrheit, abwendet, verfällt er damit der Lüge, indem er dem Licht des Logos sich verschließt, versinkt er in Finsterniß, indem er dem Logos, in welchem das Leben ist, sich entfremdet, fällt er dem Tode anheim. Wie die Begriffe: Leben, Wahrheit, Licht eng zusammenhängen, und doch auch wieder eigenthümlich verschieden sind, so auch die Begriffe: Tod, Lüge, Finsterniß. Alle drei sind Bezeichnungen des Ungöttlichen, von dem Johannes 1 Joh. 2, 16. einige Erscheinungsformen nennt, das aber seinem innersten Wesen nach in der Entfremdung des Menschen von dem göttlichen Licht des Logos besteht. Weil nur das Göttliche das mit sich in vollkommenem Einklang Stehende ist, ist es die Sphäre des Seins, welche allein wahre Realität hat, während das Ungöttliche, insofern es mit sich selbst in Widerspruch steht, nur eine Scheinexistenz hat, und eben deshalb im Gegensatz zu dem Göttlichen als der Wahrheit als

die Lüge bezeichnet werden kann. Hieraus erhellt schon, daß der Begriff der Lüge nicht auf eine einzelne Erscheinungsform des Ungöttlichen, die Lüge im engeren Sinne als die Offenbarung des ungöttlichen Sinnes durch das Wort, eingeschränkt werden darf. Bezeichnet ferner Licht das Göttliche als das in sich Heilige und Gute (1 Joh. 1, 5.), so ist Finsterniß die Bezeichnung des Ungöttlichen als des Unheiligen. Wie Johannes in dem einen Begriff der Wahrheit die Erleuchtung unseres Verstandes und die Vereinigung unseres Willens mit dem Göttlichen zugleich umfaßt, so umfaßt auch der Begriff der Finsterniß Sünde und Irrthum zugleich; weil er alles, was im Gegensatz zu dem Göttlichen als dem in sich Guten und Heiligen steht, in sich begreift, bezieht er sich gleicherweise auf die Verdunklung der höheren Erkenntniß im Menschen und auf die Entfremdung des Willens von dem Göttlichen. „Wie Alles bei Johannes von der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung im Umgange mit dem Erlöser ausging, so wurzeln alle seine religiösen Auffassungsformen im Leben und beziehen sich auf die ganze Einheit desselben. Es kann daher von einer Sonderung des bloß Praktischen und des bloß Theoretischen nicht die Rede sein, sondern beides geht von der ganzen Lebensrichtung aus." *) Wird endlich durch den Begriff des Lebens das Göttliche als das in sich kräftige, unzerstörbare Sein, welches eben deshalb auch das selige ist, bezeichnet, so schließt zwar der Begriff des Todes den der Unseligkeit mit in sich, ist aber eben so wenig mit ihm identisch, als der Begriff des Lebens mit dem der Seligkeit. Vielmehr bezeichnet der Begriff des Todes das Ungöttliche als das in sich unkräftige, vergängliche Sein, welches eben deshalb auch das unselige ist, so daß aber hiernach der Tod in diesem johanneischen Sinne nicht die äußere Folge der Sünde ist, sondern vielmehr das Ungöttliche nur wieder von einer neuen Seite bezeichnet.

Dieser Zustand der Finsterniß, der Lüge und des Todes ist nach Johannes erst in Folge einer Abwendung des Menschen von dem göttlichen Licht des Logos eingetreten. Stehen von Natur alle Menschen, nicht etwa bloß die Juden (vergl. Ev. 1, 4, 9.: ἀνθρώπων, πάντα ἄνθρωπον) in der engsten Verbindung mit dem Logos, so sind doch in ihrem gegenwärtigen Zustand alle ohne Unterschied dem Lichte des Logos entfremdet (Ev. 3, 6.). Zwar ist das Göttliche in dem natürlichen Leben noch nicht völlig vernichtet, weil ja doch nach Ev. 1, 5, 9. das Licht des Logos noch immerfort in der Menschheit scheint, wohl aber ist in allen ohne Unterschied im unerlöseten Zustand die Sünde das herrschende Princip. In allen ist das Ungöttliche eine Macht geworden, welche der Logos vor seiner Erscheinung im Fleische nicht zu überwinden vermochte (Ev. 1, 5.).

Bezeichnet nach Johannes der Begriff der Welt zunächst die Gesammtheit des creatürlichen Seins, welches in dem Logos den Grund seiner Existenz hat, so muß, da von dem Logos, der Quelle alles

---

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 875.

Lebens, nur Leben ausgehen kann, auch die Welt das Leben ursprünglich in sich gehabt haben. Und findet sich jetzt in ihr statt des Lebens der Tod, so kann dieser Zustand nur durch eine Entfremdung der Welt von dem Licht des Logos eingetreten sein. Da nun die Menschheit nach der in ihr herrschenden Richtung in diesem Zustand der Entfremdung von der Quelle alles Lebens, dem Logos, sich befindet, so bezeichnet der Begriff der Welt die Gesammtheit aller endlichen Beziehungen, sofern sie nicht von der Beziehung zu Gott durchdrungen sind.

Die ganze Menschheit zerfällt nun nach Johannes in zwei Klassen, in Kinder der Welt und Kinder des Lichts, welche in allen Beziehungen einander entgegengesetzt sind. Und zwar unterscheidet Johannes in der bezeichneten Weise nicht bloß zwischen den Gläubigen und den noch Ungläubigen, sondern er verlegt diesen Gegensatz auch noch weiter zurück, unterscheidet auch in dem κόσμος wieder zwei Klassen von Menschen, welche nichts mit einander gemein zu haben scheinen. Auch solche, welche noch nicht der Geburt aus Gott theilhaftig geworden sind, bezeichnet Johannes bereits mit denselben Prädikaten, welche er sonst nur den an Christus Gläubigen beilegt (Ev. 8, 47.; 11, 52.; 18, 37.). Oder sollten an der zweiten Stelle die Menschen nur insofern als Kinder Gottes bezeichnet sein, als sie durch Christus die Macht erhalten, Kinder Gottes zu werden? Indessen immer würden doch dann an der ersten und dritten noch nicht Wiedergeborene als solche bezeichnet, die bereits aus Gott und aus der Wahrheit sind. Da nun aus Gott sein und aus der Welt sein einander entgegengesetzt ist, so scheinen nicht alle Menschen ihrer natürlichen Lebensrichtung nach dem κόσμος anzugehören. Hieraus würde dann von selbst folgen, daß nicht alle der Geburt aus Gott bedürfen. Und dem scheint zu entsprechen, daß eine andere Klasse wieder von vornherein von der Theilnahme am Heil ausgeschlossen zu sein scheint, weil ihnen jede Empfänglichkeit für die Offenbarung Gottes in Christo abgesprochen wird. Würde die erstere Klasse überhaupt nicht mehr der Erlösung bedürfen, außer insofern das göttliche Leben, was sie schon in sich trägt, nun auch seine äußerliche Bestätigung empfängt (Ev. 3, 21.), so scheint die zweite Klasse nicht mehr derselben fähig zu sein. Und das Erlösungswerk würde sich hiernach nur auf eine mittlere Klasse beziehen. Indessen daß Johannes immer nur zwei Klassen unterscheidet, eine dritte gar nicht kennt, kann schon an der bezeichneten Ansicht irre machen. Gegen dieselbe spricht, daß nach Johannes alle Menschen von Natur der Welt angehören. In allen ist die Sünde und zwar vermöge ihrer natürlichen Abstammung von dem ersten Menschen das herrschende Princip (Ev. 3, 6.), für alle ohne Unterschied bedarf es daher der Geburt aus Gott. Auch die an Christus Gläubigen gehörten ursprünglich der Welt an (Ev. 17, 6.), womit auch übereinstimmt, daß das Erlösungswerk für die ganze Menschheit bestimmt ist (1 Joh. 2, 2.). Gehören daher nach der einen Seite alle Menschen von Natur der Welt an, gibt es aber doch auf der anderen Seite in der Welt solche, welche Kinder Gottes sind, noch ehe sie der

Geburt aus Gott theilhaftig geworden sind, so muß Johannes die Formeln: aus der Wahrheit, aus Gott sein, Kind Gottes sein in einem engeren und in einem weiteren Sinne gebraucht haben. In dem ersteren bezeichnen sie die wirkliche Herrschaft des göttlichen Lebens im Menschen, während sie in dem letzteren nur das aufrichtige Streben nach Erfüllung des göttlichen Willens, die Sehnsucht nach voller Gemeinschaft mit Gott enthalten. In diesem letzteren Sinne kann Johannes auch von Werken der noch nicht aus Gott Geborenen als von solchen reden, welche in Gott gethan sind (Ev. 3, 21.), ohne damit den Unterschied zwischen diesen Werken und den Werken der Wiedergeborenen aufzuheben. Während der Begriff der Welt bei Johannes in dem weiteren Sinne alle noch nicht aus Gott Geborenen umfaßt, bezeichnet er in dem engeren nur diejenigen, welche der Offenbarung Gottes in Christo sich verschließen, weil sie die Empfänglichkeit für das Göttliche in sich unterdrückt haben. Aber erst der vollen Offenbarung des Göttlichen in Christo gegenüber werden sich die Menschen des bisher ihnen selbst verborgen gewesenen Gegensatzes ihrer natürlichen Willensrichtung bewußt, erst jetzt fangen sie an, sich von einander zu unterscheiden. Dieser Gegensatz der Kinder des Lichtes und der Finsterniß, wie er sich im κόσμος nach Johannes findet, kann nicht ein ursprünglicher sein, vielmehr muß er wie der Zustand der Finsterniß überhaupt erst später eingetreten sein. Da alle Menschen von Natur mit dem Logos in Verbindung stehen (Ev. 1, 4.), so muß auch in allen von Natur das göttliche Licht des Logos geleuchtet haben. Wohl aber ist diese Verbindung, in der die Menschen von Natur mit dem Logos stehen, noch zu unterscheiden von der Gemeinschaft, in welcher die für die Erlösung empfänglichen Seelen mit Gott stehen, noch ehe sie der Geburt aus Gott theilhaftig geworden sind. Während die erstere auf die natürliche Beschaffenheit des Menschen geht, stehen in der letzteren nur diejenigen, welche das Licht des Logos nicht in sich unterdrückt haben, die durch die Strahlen des Lichtes, welche die Finsterniß ihres natürlichen Lebens erhellten, diese Finsterniß in sich zu überwinden trachteten. Um aber der Geburt aus Gott theilhaftig zu werden, muß der Mensch bereits in dieser Gemeinschaft mit Gott gestanden haben. Um das Leben aus Gott zu empfangen, muß er gestrebt haben, dem Göttlichen, so weit es ihm offenbar geworden ist, die Herrschaft in seinem Leben zu erringen (Ev. 7, 17.). Der Theilnahme des Menschen am Heil muß eine gesteigerte Einwirkung Gottes auf das Innere desselben vorangehen, welche die in ihm vorhandenen, aber schlummernden Keime des Göttlichen entbindet. Nur wen der Vater zum Sohne zieht (Ev. 6, 44.), wen der Vater dem Sohne übergibt (Ev. 17, 6.), kann der vollen Gemeinschaft mit dem Vater theilhaftig werden, zu welcher die Menschen der Sohn hinführt. Diese Gnadenwirksamkeit Gottes im Innern des Menschen, durch welche derselbe für die Erlösung vorbereitet wird, hat nun aber selbst wieder die Empfänglichkeit des Menschen für diese göttliche Einwirkung zu ihrer Voraussetzung. Es geht dies daraus hervor, daß der Mensch, um des Lebens aus Gott theilhaftig zu werden, auch sei=

nerseits in diesen Zug des Vaters zum Sohne mit empfänglichem Sinne eingehen muß (Ev. 6, 45.: *ἀκούσας καὶ μαθὼν παρὰ τοῦ πατρός*). Ist das Erlösungswerk für alle ohne Unterschied bestimmt (1 Joh. 2, 2.), wird daher auch von Seiten des Vaters alles geschehen, um alle zur Gemeinschaft mit dem Sohne hinzuführen, so kann, wenn nun dennoch nicht alle der Vater zum Sohne zieht, der Grund dieser Erscheinung nur darin liegen, daß diese gesteigerte Einwirkung Gottes auf das Innere des Menschen durch die Unempfänglichkeit eines Theiles dieser letzteren ausgeschlossen wird. Ist der Logos unablässig bemüht, die Finsterniß des natürlichen Lebens durch sein göttliches Licht zu erhellen, so kann, wenn nun dennoch nicht alle des Lebens aus Gott theilhaftig werden, der letzte Grund hiervon nicht in Gott liegen. Und sind die Juden, die Repräsentanten der für das Heil unempfänglichen Welt, in ihrem gegenwärtigen Zustand unfähig, das Heil zu ergreifen (Ev. 12, 39.), so ist doch hierdurch nicht ausgeschlossen, daß dieser Zustand selbst wieder die Folge einer beharrlich fortgesetzten Abwendung von dem göttlichen Licht des Logos sei.

Der Fürst der Welt. Nach Ev. 3, 6. ist die Sünde in allen Menschen und zwar von ihrer Geburt an vermöge ihrer Abstammung von dem ersten Menschen das herrschende Princip. Seinen Ursprung aber hat dieser Zustand der Finsterniß in der Menschheit in einem höheren bösen Geist. Nur auf ihn, der an der Spitze eines bösen Geisterreiches steht, weist Johannes überall hin. Daß dieses Reich des überirdischen Bösen, welches mit seinen Wirkungen in diese irdische Welt hineinragt, selbst wieder ein in sich mannichfach gegliedertes ist, wird durch die Lehre des Johannes zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht ausdrücklich hervorgehoben. Christo, in dem alles Leben in der Menschheit begründet ist, steht ein höherer böser Geist gegenüber, von dem alles geistige und leibliche Uebel ausgeht, der, weil er an der Spitze der sündigen Entwicklung der Menschheit steht, der Fürst der Welt genannt wird. Jede Empfänglichkeit für das Göttliche hat er in sich unterdrückt, und ist wie der Sünde so auch dem Irrthum unwiederbringlich anheimgefallen (Ev. 8, 44.). Nicht von außen aber ist die Sünde an ihn wie an den Menschen herangetreten, sondern aus sich selbst hat er sie erzeugt, weshalb sie auch mit seinem innersten Wesen viel enger verknüpft ist, als dies beim Menschen der Fall ist (V. 44.). Nicht zunächst aber als der Urheber der Sünde in der Menschheit wird der Fürst der Welt von Johannes als der Menschenmörder von Anfang bezeichnet (V. 44.), weil in dem Zusammenhang, in dem dies geschieht, nicht zunächst von dieser, sondern von dem Tode, der Folge der Sünde, die Rede ist. Allerdings ist der Teufel nur dadurch der Urheber des Todes in der Menschheit geworden, als er der Urheber der Sünde ist, deshalb ist doch aber von dieser letzteren nicht zunächst hier die Rede. Wenn nun Johannes den Brudermord des Kain auf den Teufel zurückführt (1 Joh. 3, 12.), so beweist dies noch nicht, daß er auch an unserer Stelle den Teufel mit Bezug auf dieses Factum als den Menschenmörder von Anfang an

bezeichnet hat. Denn nach Johannes steht jede Sünde in engem Zusammenhang mit dem Teufel. Für unsere Stelle ist die Beziehung auf das bezeichnete einzelne Factum eine zu spezielle, sie wäre auch für die Zuhörer nicht genug verständlich gewesen. Da in der Genesis mit der Sünde auch der Tod auf den Teufel zurückgeführt wird, so liegt es nahe, daß mit Bezug auf den Ursprung des Todes in der Menschheit der Teufel der Menschenmörder von Anfang genannt ist.

Der Gegensatz zwischen dem Reiche des Lichtes, dessen Haupt Christus ist und dem Reiche der Finsterniß, an dessen Spitze der Teufel steht, kann zunächst schon deshalb nicht als ein ewiger bezeichnet werden, weil er durch die Erscheinung Christi im Fleische für immer aufgehoben ist. Ist die Zeit bis zur Menschwerdung des Logos die Zeit der unbedingten Herrschaft des Bösen, so beginnt mit der Erscheinung Christi die Zeit der unbedingten Herrschaft des Guten, und nicht erst mit der Wiederkunft Christi wird das Böse besiegt, sondern bereits mit seiner Erscheinung im Fleische ist dasselbe für immer vernichtet. Ist nun aber dieser Gegensatz vielleicht, wenn auch nicht ein ewig währender, so doch ein von Ewigkeit her bestehender? Allerdings ist der Fall dieses bösen Geistes nicht ausdrücklich von Johannes bezeichnet. Abgesehen davon, daß *ἕστηκεν* (Ev. 8, 44.) sich nicht auf die Vergangenheit, sondern nur auf die Gegenwart beziehen kann, spricht gegen die Beziehung dieser Stelle auf den Fall des Teufels, daß ja unmöglich der Fall des Teufels durch das böse Wesen desselben, welches den Fall desselben schon voraussetzt, erklärt werden kann, wie dies an dieser Stelle geschehen sein würde. Aber die Lehre des Johannes von dem Logos und der Vermittlung der Weltschöpfung durch ihn führt auf die bezeichnete Idee mit Nothwendigkeit hin. Hat alles creatürliche Sein den Grund seiner Existenz in dem Logos, kann aber von ihm, der das Leben ist, nur Leben ausgehen, so muß auch dieser böse Geist ursprünglich im Besitz des göttlichen Lichtes des Logos gewesen sein. Ist er jetzt demselben entfremdet, so kann der Grund dieser Erscheinung nur darin liegen, daß er sich von der Quelle alles Lebens abgewendet hat. Wird daher 1 Joh. 3, 8. gesagt, daß der Teufel *ἀπ᾽ ἀρχῆς* sündige, so kann dies nicht den Anfang seiner Existenz, sondern entweder nur den Anfang der Sünde in der Menschheit, oder den Anfang der Sünde überhaupt bezeichnen. Da nun der Teufel aber schon vor dem Anfang der Sünde in der Menschheit sündigte, so werden wir dieses *ἀπ᾽ ἀρχῆς* in letzterem Sinne verstehen.

Ist in allen Menschen von Natur die *σάρξ* das herrschende Princip (Ev. 3, 6.) und fällt der Mensch auch durch die scheinbar geringfügigste Abweichung von dem göttlichen Willen der Herrschaft dieses bösen Geistes anheim, so müssen auch alle Menschen von Natur als Kinder des Teufels nach Johannes bezeichnet werden können. Da er aber auch solche, die noch nicht aus Gott geboren sind, in einem weiteren Sinne als Kinder Gottes bezeichnet, so muß Johannes auch den Begriff der Kinder des Teufels in einem engeren und in einem weiteren Sinne gebraucht haben. Während er in dem engeren nur diejenigen umfaßt, welche jede Empfänglichkeit für das Göttliche in sich unter-

drückt haben, welche, wenn die volle Offenbarung des Göttlichen in Christo ihnen entgegentritt, sich nur feindselig von derselben abwenden können, so sind im weiteren Sinne alle Menschen von Natur, auch diejenigen, welche nicht jede Empfänglichkeit für das Göttliche in sich unterdrückt haben, Kinder des Teufels. Daß er aber im Evangelium nur die ersteren, als deren Repräsentanten er die Juden betrachtet, als Kinder des Teufels bezeichnet, die letzteren dagegen bereits Kinder Gottes nennt, hat darin seinen Grund, daß diese letzteren, auch noch ehe sie des göttlichen Lebens theilhaftig geworden sind, durch ihre Sehnsucht nach voller Gemeinschaft mit Gott, durch ihr Streben, die Sünde in sich zu vernichten, dem Einfluß dieses bösen Geistes entzogen sind.

---

Der fleischgewordene Logos. Seine Person. Nicht durch die Erhebung der Seele zu dem Logos und seinem göttlichen Lichte, sondern durch die Aufnahme des fleischgewordenen Logos kann der Mensch des ewigen Lebens in der Gemeinschaft Gottes theilhaftig werden. Nur durch die innigste Vereinigung mit dem fleischgewordenen Logos, durch das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes des Menschensohnes kann ja der Mensch des göttlichen Lebens theilhaftig werden (Ev. 6, 53 ff.). Kann auch der Mensch durch die Aufnahme des göttlichen Lichtes des Logos die Sünde in sich bekämpfen, so kann er sie doch erst durch die gläubige Hingabe an den fleischgewordenen Logos in sich wirklich überwinden.

Da auch die Propheten des alten Bundes bereits unter dem beselenden Einfluß des Logos standen (Ev. 12, 41.), so würde, wenn in dem Satze des Johannes, daß der Logos Fleisch geworden ist, nur dies enthalten wäre, daß der Logos von Anfang an und in vollkommenem Maße das beselende Princip eines menschlichen Lebens gewesen sei, immer doch nur ein gradueller, nicht ein spezifischer Unterschied zwischen Christus und den Trägern der alttestamentlichen Offenbarung bestehen. Während bei diesen letzteren das göttliche Leben noch durch die Sünde getrübt war, würde Christus und zwar von Anfang seines Lebens an das reine Organ des Logos und seines Geistes gewesen sein. Indessen steht diese Ansicht schon damit in Widerspruch, daß nach Johannes ein völlig neues, von allen früheren Offenbarungen Gottes spezifisch verschiedenes göttliches Princip in Christo erschienen ist. Sodann kann doch nach der bezeichneten Ansicht von einer Menschwerdung des Logos nur im uneigentlichen und bildlichen Sinne die Rede sein. — Ist nun σάρξ in dem bezeichneten Satz des Johannes, der im Mittelpunkt der ganzen Lehre desselben steht, die ganze menschliche Natur, vielleicht mit dem Nebenbegriff der Schwäche und Hinfälligkeit, oder nur die niedere Seite derselben? Wäre es nur in diesem letzteren Sinne zu verstehen, so würde sich der Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische von dem Zustand nach seiner Menschwerdung nur dadurch unterscheiden, daß er

einen menschlichen Körper angenommen hat; die Fülle göttlicher Macht und Herrlichkeit, wie er sie vor und nach seiner Erscheinung im Fleische hatte, würde er auch während seines irdischen Lebens in uneingeschränktem Maße besessen haben. Aber da dies letztere nach Johannes nicht wirklich der Fall ist, so muß schon hiernach die bezeichnete Auffassung des Begriffes σάρξ eine unrichtige sein. Gegen dieselbe spricht auch, daß es in dem Evangelium keineswegs an Zügen fehlt, welche auf die volle Theilnahme desselben an der menschlichen Natur, eine rein menschliche Entwicklung desselben hinweisen (4, 6.; 11, 33.; 12, 27.), daß Christus ferner nicht bloß eine menschliche ψυχή (Ev. 12, 27.), sondern auch ein menschliches πνεῦμα (11, 33.) nach Johannes hat.

Das ganze menschliche Leben Christi schildert Johannes als die Offenbarung der Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos (Ev. 1, 14.). Wenn nun doch aber die Bitte Christi um den Wiederempfang der δόξα (Ev. 17, 5.) zur Voraussetzung hat, daß Christus diese δόξα während seines irdischen Lebens nicht besaß, so müssen wir eine zwiefache Gestaltung dieses Begriffes bei Johannes unterscheiden. In dem metaphysischen Sinne bezeichnet er die Fülle göttlicher Macht und Herrlichkeit, wie sie Christus vor seiner Menschwerdung besaß und wie er sie nach seiner Erhebung zum Vater wieder empfing, während er in dem ethischen die Fülle der göttlichen Liebe und Gnade umfaßt, wie sie Christus in seinem irdischen Leben offenbarte. Daß Christus während seines irdischen Lebens die δόξα nicht in dem metaphysischen Sinne besaß, erhellt auch daraus, daß er seine Herrlichkeit, wie er sie während seines irdischen Lebens besaß, auch den Jüngern mitgetheilt hat (Ev. 17, 22.). Nur in dem Sinne können deshalb auch die Wunder Christi als die Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit bezeichnet sein (Ev. 2, 11.), als sie eine Offenbarung seiner Liebe zu der hülfsbedürftigen Menschheit sind. Daß sie nicht den Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit voraussetzen, zeigt die Stelle Ev. 11, 41., nach welcher das Wunder als eine Wirkung des Vaters, welche auf das Gebet des Sohnes erfolgt, betrachtet wird.

Die Bezeichnung des fleischgewordenen Logos nach der göttlichen Seite seines Wesens ist die des Sohnes Gottes. Daß Johannes den fleischgewordenen Logos noch θεός nennt, läßt sich nicht erweisen, „wenngleich das, was Johannes in seinem eigenen Namen sagt, durch seine Geschichtsdarstellung, in welcher er offenbar sehr absichtlich den Ausruf des Thomas (Ev. 20, 28.) an die Spitze des ganzen Evangeliums stellt, ergänzt wird; die Geschichte wird so weit fortgeführt, bis diese Wahrheit erkannt ist, vgl. V. 29." *) Auf der anderen Seite finden wir aber auch nicht, daß Johannes den Logos vor seiner Erscheinung im Fleische als den Sohn Gottes bezeichnet, auch die Bezeichnung Christi als des Menschensohnes, die wir in den Reden Christi bei Johannes finden, tritt uns nicht mehr in der eigenen

---

*) Schmid a. a. O. Thl. 2. S. 378.

Lehre des Johannes entgegen. Nach der Erhebung Christi zum Vater konnte für die Apostel keine Veranlassung mehr sein, die Niedrigkeit seiner irdisch-menschlichen Erscheinung, wie sie in seiner vollen Theilnahme an der menschlichen Natur begründet lag, im Gegensatz zu seiner göttlichen Herrlichkeit hervorzuheben. In dem Begriff des Sohnes Gottes, der von Johannes durch das in den eigenen Reden Christi nicht vorkommende Prädikat: μονογενής noch näher bestimmt wird, liegt zunächst die vollkommene Einheit Christi mit dem Vater bezeichnet. Besitzt der Sohn das Leben auch im Vergleich zum Vater in abgeleiteter Weise, so hat er es doch im Verhältniß zur Menschheit in schlechthin ursprünglicher Weise (Ev. 5, 26.). Als der Sohn Gottes kann Christus dieses Leben auch nicht erst an einem bestimmten Zeitpunkt seines irdischen Lebens empfangen haben, vielmehr muß er es von Anfang an und zwar die Fülle desselben in sich getragen haben. Daß Christus allein göttliches Leben der Menschheit mitzutheilen vermag, hat ja eben nach der zuletzt bezeichneten Stelle, wie Neander *) mit Recht bemerkt, darin seinen Grund, daß er das Leben nicht als etwas von außen her Mitgetheiltes, sondern als etwas seinem Wesen Einwohnendes besitzt, daß nicht von einzelnen vorübergehenden Anregungen und Offenbarungen des göttlichen Geistes bei ihm die Rede sein kann, sondern der göttliche Geist von Anfang an in seiner Totalität ihm einwohnte und von ihm aus wirkte. Schon nach dem, was sich aus Ev. 5, 26. ergibt, kann Johannes den Anfang der Wunder Christi nicht in dem Sinne als den Anfang der Offenbarung seiner Herrlichkeit bezeichnet haben, als sei er erst damals mit der Fülle göttlicher Kraft zu seinem messianischen Beruf ausgerüstet worden, als habe sich erst bei seiner Taufe der göttliche Logos mit dem Menschen Jesus vereinigt. Denn was die Stelle 1, 32. betrifft, so ist dies eine Rede des Täufers, der in einer mehr alttestamentlichen Weise die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo anschaut. Was aber die Stelle 2, 11. betrifft, so ist nur insofern der Anfang der Wunder Christi als der Anfang der Offenbarung seiner Herrlichkeit bezeichnet, als „die ihm ursprünglich einwohnende Herrlichkeit Gottes, welche bis zum Anfang seiner öffentlichen messianischen Thätigkeit unter den gewöhnlichen Formen des irdischen Menschenlebens ganz verhüllt war, von diesem Zeitpunkt an sich offenbarte in solchen Ergebnissen der Sinnenwelt, durch welche auch die sinnlichen Menschen angeregt werden sollten, die Gegenwart des Göttlichen zu ahnen." **) Diese Lebensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater ist es, welche ihn spezifisch von den Trägern der alttestamentlichen Offenbarung unterscheidet, in ihr ist in letzter Beziehung die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten begründet. Sie ist nach Johannes durch die Menschwerdung des Logos nicht aufgehoben oder beschränkt worden. Bezeichnet er wiederholt auch den fleischge-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 888.
**) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 887.

wordenen Logos als den, der noch immerfort bei Gott und am Busen des Vaters ist (Ev. 1, 18. 52.; 3, 13.), so weist er eben damit den Gedanken, als sei die Lebensgemeinschaft, in welcher Christus vor seiner Erscheinung im Fleische mit Gott stand, während seines irdischen Lebens aufgehoben gewesen, zurück und bezeichnet, daß die Einheit des göttlichen Lebens, wie sie in der Einheit des Wesens begründet ist, beiden bezeichneten Zuständen des Lebens Christi gemeinsam ist. In der Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes liegt aber zugleich, daß der Sohn das Leben im Vergleich zum Vater in abgeleiteter Weise besitzt. Während der Vater der mittheilende ist, ist der Sohn der empfangende, der Vater ist es, der den Sohn mit seinem Leben erfüllt, aus ihm redet und handelt. Wie der Logos vor seiner Erscheinung im Fleische den Grund seines Daseins im Vater hat, so besitzt auch der menschgewordene Logos das Leben nicht in urbildlicher, sondern abbildlicher Weise. So ist das heilige Leben Christi, das Urbild des menschlichen Lebens, doch nur ein Abbild des heiligen Lebens Gottes.

Das Werk Christi. Da Christus als der menschgewordene Logos nicht bloß das Leben als etwas von ihm selbst noch verschiedenes hat und bringt, da er vielmehr selbst das Leben ist, so kann die Welt dieses Lebens nur dadurch theilhaftig werden, daß er sich selbst ihr mittheilt. Das ganze Werk Christi ist hiernach eine Selbstmittheilung Christi an die Welt, eine Offenbarung seiner Liebe zur Welt. Aus diesem Werke Christi hebt der erste Brief neben der Sendung des Geistes und seiner Wiederkunft zur Vollendung des Reiches Gottes nur den Tod Christi hervor, während im Evangelium noch andere Seiten dieses Werkes hervortreten. Da nun Johannes in diesem letzteren nicht seine eigene Lehre, sondern das Leben und die Lehre Christi darstellen will, so könnte man versucht sein, nur diejenigen Seiten des Werkes Christi, welche auch im Briefe ihre Bestätigung finden, in die Darstellung des Lehrbegriffs des Johannes aufzunehmen. Während indessen in dem Briefe vieles durch die besondere Veranlassung desselben bedingt ist, anderes in ihm vorausgesetzt wird, vermögen dagegen die besonderen Zwecke, zu welchen man das Evangelium oft geschrieben sein ließ, weder ein jeder für sich, noch alle zusammengenommen den Inhalt und die Composition desselben hinreichend zu erklären. Lassen sich auch Beziehungen auf die Trübungen der christlichen Wahrheit, welche sich in dieser späteren apostolischen Zeit entwickelten, im Evangelium nicht verkennen, so tritt doch keine dieser Beziehungen so hervor, daß sich aus ihr die Abfassung dieses Evangeliums erklären ließe. Ist es aber so, so muß das Evangelium auch in den Momenten, welche nicht unmittelbar durch den Brief bestätigt, sondern von diesem vorausgesetzt werden, als Quelle für den Lehrtropus des Johannes betrachtet werden. Betrachtet nun Johannes das ganze Leben Christi als die Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit, besteht aber diese Herrlichkeit in seiner Liebe zur sündigen Menschheit, so muß allerdings der Tod Christi als die höchste Offenbarung dieser Liebe betrachtet werden, insofern Christus in ihm das Höchste, was

er für das Heil der Welt opfern kann, sein eigenes Leben hingibt. Aber da Johannes als die Offenbarung dieser Herrlichkeit auch sein heiliges Leben, seine Wunder, sein Zeugniß betrachtet, so ist der Tod Christi nach dem Evangelium immer doch nur ein einzelnes Moment in dem Ganzen des Werkes Christi.

Alles dasjenige, was Christus zur Wiederbelebung der im Tode versunkenen Menschheit thut, befaßt Johannes in den Begriff der Werke Christi. Gehören die Wunder Christi auch mit zu seinen Werken, so sind sie doch weder die einzigen, noch auch die höchsten Werke Christi. Unter den größeren Werken, auf welche Johannes hinweist, versteht er nicht seine Wunder, sondern sein Wirken zur geistigen Wiederbelebung der Menschheit (Ev. 5, 20. 21.). Wohl aber sind auch die Wunder Christi eine Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit, insofern sich in ihnen seine Liebe zur sündigen Menschheit und seine Lebensgemeinschaft mit dem Vater, vermöge deren der Vater diese Wunder allezeit auf das Gebet des Sohnes wirkt, zeigt. Aber schon daraus, daß Johannes die Wunder Christi meist nur wegen der sich an dieselben anschließenden Reden Christi mittheilt, daß er einen Glauben, der sich nur auf die Wunder gründet, als einen verhüllten Unglauben betrachtet, geht hervor, daß er sie nicht als die höchste Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit betrachtete. Nur hinweisen sollen sie die in der Sinnenwelt befangenen Menschen auf die Gegenwart des Göttlichen und die Lebensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, aus welcher heraus er diese wunderbaren Thatsachen wirkt. Bleibt der Mensch dagegen bei diesen Wundern, die doch nur Mittel zur Erzeugung des Glaubens sind, selbst stehen, so wird er dadurch nur noch mehr von dem Göttlichen entfremdet.

Schon daraus, daß Johannes die Wunder meist nur wegen der sich an sie anschließenden Reden Christi mittheilt, geht hervor, daß er als die höhere Offenbarung der Herrlichkeit Christi sein Zeugniß von dem in ihm erschienenen Leben betrachtet. Da die Lehre Christi auf einer Thatsache beruht, die die in ihm geschehene Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen zu ihrer Voraussetzung hat, so bezeichnet Johannes sie als ein Zeugniß und zwar als ein Zeugniß Christi von sich selbst, seinem Verhältniß zum Vater und zur Welt, worin ein wesentlicher Unterschied der Lehre Christi von der Lehre aller früheren Träger der Offenbarung Gottes liegt. Ein weiterer Unterschied besteht darin daß, da Christus das Leben ist, seine Worte eine das menschliche Leben vom innersten Grunde aus umbildende Kraft haben (Ev. 8, 31. 32.). Da Christus in seinem Wort sich selbst der Welt mittheilt, so tritt der, welcher sein Wort aufnimmt, eben damit auch in eine Lebensgemeinschaft mit Christus ein. Als die Bestätigung aber der Freiheit Christi von allem Irrthum betrachtet Johannes nach dem engen Zusammenhang, der zwischen Sünde und Irrthum, Erkenntniß und Leben nach ihm stattfindet, sein heiliges Leben als ein Leben in ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott (Ev. 8, 46.).

Der Tod Christi. Von Anfang seiner messianischen Thätig-

keit an ist Christus von dem Bewußtsein der Nothwendigkeit seines Todes zur Gründung des Heils der Welt durchdrungen. Wie er vermöge seines wunderbaren Wissens von Anfang an alle Verwicklungen seines Lebens mit klarem Blick überschaut, so ist ihm auch der Ausgang dieses Lebens immer lebendig gegenwärtig (Ev. 3, 14 f.; 6, 51.; 10, 18.; 12, 24.; 15, 13.; 17, 19.). Da an der ersten dieser Stellen nach der Vergleichung Christi mit der an den Pfahl erhöhten Schlange hier von einem Ereigniß, welches dem natürlichen Sinn zum Anstoß gereicht, die Rede sein muß, ὑψωθῆναι also nicht von der Erhöhung Christi zum Himmel, sondern nur von seiner Erhebung an's Kreuz verstanden werden kann, so erhellt, daß auch die Art dieses Todes Christo nicht verborgen ist. Wie sich jedoch Christus in diesen Reden nicht selbst als den λόγος bezeichnet, so finden wir in ihnen auch nicht die Bezeichnung Christi als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν. In den meisten der bezeichneten Stellen wird die Nothwendigkeit dieses Todes zur Gründung des Heils der Welt ausgesprochen, aber es wird nicht näher entwickelt, wie Christus gerade durch seinen Tod der Welt das Leben mittheilt. Nur die Stelle Ev. 17, 19. weist auf den engen Zusammenhang hin, der zwischen dem Tode Christi und der Sündenvergebung besteht. Wenn nun nach Johannes das Wort Christi eine freimachende Kraft hat, wenn die Jünger nach Ev. 15, 3.; 13, 10. wegen ihrer gläubigen Annahme dieses Wortes nur einer fortgehenden Läuterung ihres inneren Lebens, nicht aber einer principiellen Erneuerung bedürfen, wie konnte nun doch wieder gesagt werden, daß erst durch die gläubige Aneignung des Todes Christi der Mensch des Lebens theilhaftig wird? Da indessen der Mensch in der Aufnahme des Wortes Christi ihn selbst aufnimmt, Christus aber nach Ev. 6, 51. seine Bestimmung, das Heil der Welt zu wirken, nur durch die Dahingabe seines Lebens in den Tod erfüllt, so findet kein Widerspruch zwischen diesen verschiedenen Aussagen statt. Sind die Wunder eine Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit, sein Zeugniß aber eine höhere Offenbarung dieser Herrlichkeit als die Wunder, so ist als die höchste Offenbarung derselben sein Tod zu betrachten. So lange Christus sein Leben noch nicht dahingegeben hat, hat er noch immer etwas für sich zurückbehalten, ist die Selbstmittheilung Christi an die Menschheit noch nicht vollendet. Besteht die Herrlichkeit Christi in seiner heiligen Liebe zur sündigen Menschheit (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας Ev. 1, 14.), vollendet sich aber diese Liebe erst in der Dahingabe seines Lebens in den Tod, so ist auch der Tod erst die höchste Offenbarung seiner Liebe. Weil nur durch seine Liebe Christus die Welt besiegt hat, so vollendet sich daher auch erst in seinem Tode der Sieg des Lichtes über die Finsterniß. Ist erst der Tod Christi die höchste Offenbarung seiner Liebe, so ist auch erst durch ihn die vorher getrennte Menschheit zu einem Reiche Gottes vereinigt, in welchem alle Gegensätze ihre befriedigende Auflösung gefunden haben (Ev. 11, 52.). Da nun aber die Liebe Christi zur sündigen Menschheit sich auch in seinen Wundern, in seiner Lehre, in seinem ganzen heiligen Leben offenbart, so würde der Tod Christi hiernach nur „in-

sofern als der Grund der Heiligung der ganzen Menschheit aufgefaßt sein, als er die Vollendung seines gottgeweihten oder Gott als Opfer dargebrachten Lebens ist. Die Verwirklichung des Ideals der Heiligkeit in dem Leben und Leiden Christi würde Johannes als den Grund der Heiligung der ganzen Menschheit betrachtet haben." *) Hieraus aber würde noch nicht der Zusammenhang, welcher zwischen der Sündenvergebung und dem Tode Christi besteht, erhellen. Der Tod wäre nur ein einzelnes Moment in dem Ganzen des Werkes Christi und „die Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Christi als des menschgewordenen Logos durch das Ganze seines irdischen Lebens wäre Gegenstand der gläubigen Aneignung." Allerdings tritt nun bei Johannes, der überall mehr die positive Seite der Begriffe hervorhebt, die Idee der Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott nicht so in den Vordergrund, als bei Paulus. Die alles beherrschende Idee ist bei ihm nicht die der Versöhnung, sondern die der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens. Ehe aber der Mensch des neuen göttlichen Lebens theilhaftig werden kann, muß auch nach Johannes die Sünde gesühnt sein, wie dies schon allein aus der Bezeichnung Christi als des ἱλασμός erhellt (1 Joh. 2, 2.). Wäre nun nach dem vorhin Gesagten der Tod Christi nur ein einzelnes Moment in dem Ganzen des Werkes Christi, sollte Johannes auch die Sündenvergebung nicht speziell durch seinen Tod, sondern durch sein ganzes heiliges Leben bewirkt betrachtet haben? Dann aber würde er dem Tode Christi keineswegs eine ähnliche Bedeutung beigelegt haben als Paulus. Vielmehr würde hierin eine tiefgreifende Differenz zwischen dem paulinischen und johanneischen Lehrbegriff liegen. Daß indessen zunächst schon in dem Briefe des Johannes die Vergebung der Sünden gerade mit dem Tode Christi in Zusammenhang gebracht wird, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Aber auch in dem Evangelium ist dies, wenn wir von der Stelle Ev. 1, 29. als einem Wort des Täufers ganz absehen, bestimmt in Ev. 17, 19. der Fall. Denn daß ἁγιάζω an dieser Stelle nicht von seiner Weihe zum messianischen Amt verstanden werden kann, bedarf wohl nicht erst des Beweises. Wie hätte Christus, als er schon am Ende dieses letzteren stand, von einer erst noch bevorstehenden Weihe zu demselben reden können? Ist hiernach aber die Sündenvergebung bestimmt an den Tod Christi geknüpft, so erhellt, daß auch bei Johannes der Tod ein Moment in dem Ganzen des Werkes Christi von spezifischer Bedeutung ist, und zugleich geht hieraus hervor, wie in den Reden Christi gerade durch seinen Tod die Mittheilung des Lebens bedingt bezeichnet werden konnte. Denn da dieses neue Leben die Sündenvergebung zu seiner Voraussetzung hat, diese letztere aber durch den Tod Christi gewirkt ist, so ist erst durch diesen Tod der Welt das Leben mitgetheilt. Nach der Betrachtung des Todes Christi als eines Sühnopfers (1 Joh. 2, 2.) kann auch nach Johannes Gott die Strafe der Sünde nicht einfach

---

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 889.

niederschlagen, die Vergebung derselben nicht bloß einfach ankündigen lassen, vielmehr muß der Mittheilung eines neuen Lebens die Darbringung einer Sühne vorangehen. Der Mensch ist in Folge seiner Sünde von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen, Gott zur Darbringung einer Sühne verhaftet. Da nun die Strafe der Sünde der Tod ist, so hat Christus diese Sühne dadurch dargebracht, daß er diese Strafe der Sünde an der Stelle der sündigen Menschheit getragen hat. Diese Ideen sind am bestimmtesten in der Stelle 1 Joh. 2, 2. enthalten. Daß diese Stelle aber auch nicht, wie man gesagt hat, in dem Lehrbegriff des Johannes vereinzelt dasteht, zeigt der Ausspruch Christi Ev. 17, 19. Ist nun auch das ganze Leben Christi eine Offenbarung seiner Liebe zur Menschheit und hebt auch Johannes vorherrschend die Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung des fleischgewordenen Logos durch das ganze Leben Christi als Gegenstand der gläubigen Aneignung hervor, so wird doch der Offenbarung seiner Liebe in der Dahingabe seines Lebens eine Wirkung von ihm zugeschrieben, wie sie keinem anderen Moment des Lebens Christi beigelegt wird. Tritt dieser Gesichtspunkt allerdings noch bestimmter als im Evangelium im Briefe des Johannes hervor, so fehlt er doch auch in dem ersteren nicht. Dasselbe enthält nicht bloß die Idee des stellvertretenden Leidens Christi, sondern auch in Ev. 17, 19. die Sühnopferidee. Allerdings sind diese Ideen bei Johannes nicht so entwickelt als bei Paulus, aber daß Johannes dem Tode Christi doch die gleiche Bedeutung als Paulus beilegt, wird aus dieser Darstellung der Lehre des Johannes vom Tode Christi hervorgegangen sein.

Der Lehrbegriff des Johannes ist dem des Hebräerbriefes darin verwandt, daß neben dem Tode Christi die Auferstehung Christi nicht so hervorgehoben wird, als bei Paulus. Zwar betrachtet Johannes dieselbe als das höchste der Wunder, durch welche die Sendung Christi ihre göttliche Bestätigung empfängt (Ev. 2, 21.; vergl. auch 10, 18.), aber weder im Briefe des Johannes noch in den letzten Reden Christi im Evangelium tritt sie bestimmt hervor, indem in diesen letzteren überall von einer Wiedervereinigung mit Christus die Rede ist, welche unvergänglicher Natur ist, während ja die Vereinigung Christi mit den Seinen bei seiner Auferstehung von neuem unterbrochen wurde. Die Auferstehung Christi wird hier überall von Johannes als der Uebergangs- und Vermittlungspunkt für die Erhebung Christi zum Vater und seiner Wirksamkeit in den Seinen durch den Geist betrachtet, der als solcher nicht bestimmt hervorgehoben wird.

Bedarf es auch nach Johannes zur Erlösung der Menschheit der Erscheinung des Logos im Fleische, so bildet doch die irdisch-menschliche Erscheinung Christi zugleich wieder eine Schranke, welche zuvor gefallen sein muß, ehe sich das göttliche Leben Christi über die Menschheit verbreiten kann (Ev. 12, 24.). Gemäß der zwiefachen Gestaltung des Begriffes der δόξα, wie wir ihn bei Johannes fanden, ist Christus nach dem ethischen Begriff der δόξα bereits durch sein ganzes Leben und seinen Tod verherrlicht, während er nach dem metaphysischen Begriff derselben erst durch den Wiederempfang der Fülle göttlicher

Macht und Herrlichkeit verherrlicht wird, insofern er die δόξα in diesem Sinne während seines irdischen Lebens nach Johannes nicht besaß. Von dem Zustand aber vor seiner Erscheinung im Fleische unterscheidet sich nach Johannes der Zustand nach seiner Erhebung zum Vater dadurch, daß Christus sich durch seine Menschwerdung und Wirksamkeit im Fleische die Macht erworben hat, der Menschheit ein neues göttliches Leben mitzutheilen und daß er in Folge dessen nun auch von derselben als der Urheber eines neuen Lebens in der Welt der Sünde und des Todes erkannt und verherrlicht wird. So schließt dieser Zustand auch im Vergleich zu dem Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische eine Verherrlichnng desselben in sich. Wie aber aus der Darstellung des Evangeliums von dem Leben des auferstandenen Christus hervorgeht, tritt Christus in den Zustand dieser Verklärung schon mit seiner Auferstehung ein, wenngleich erst mit seiner Erhebung zum Vater diese Verklärung zur Vollendung kommt. Hierin liegt auch schon, daß Christus als der verklärte nach seiner Auferstehung über den Tod schlechthin erhaben ist, nicht von neuem erst durch den Tod hindurchzugehen braucht, um zur Herrlichkeit, wie er sie vor seiner Erscheinung im Fleische besaß, zu gelangen. Dies letztere ist auch dadurch bestimmt ausgeschlossen, daß für Christus als der Quelle alles Lebens der Tod überhaupt nur ein Akt freiester Selbstaufopferung ist (Ev. 10, 18.). Wenngleich daher Johannes den Uebergang Christi aus dem irdischen Leben in das himmlische nicht seinem äußeren Verlauf nach darstellt, so weist doch die Lehre desselben auf ein Factum, wie wir es in den synoptischen Evangelien finden, hin. — Hat Christus vor seiner Erscheinung im Fleische dadurch, daß er sein Licht in der Menschheit scheinen ließ, die empfänglichen Seelen für die Mittheilung des neuen göttlichen Lebens vorbereitet, so theilt er nun nach seiner Erhebung zum Vater der Menschheit dieses Leben selbst mit. Da die Mittheilung dieses Lebens die Vergebung der Sünden zu ihrer Voraussetzung hat, diese aber an den Tod Christi geknüpft wird, so kann erst von dem zum Vater erhöhten Christus und nicht von dem Logos vor seiner Erscheinung im Fleische und auch nicht von dem fleischgewordenen Logos die Mittheilung dieses Lebens ausgehen. Hiermit scheint in Widerspruch zu stehen, daß nach anderen Stellen die Jünger noch ehe sie den Geist empfangen hatten, bereits durch die Aufnahme des Wortes Christi, in welchem man Christus selbst aufnimmt, in eine Lebensgemeinschaft mit ihm getreten sind, durch welche die Sünde im Menschen vernichtet, und ein neues göttliches Leben ihm mitgetheilt ist. Allerdings muß nun nach der Lehre des Johannes (vergl. z. B. Ev. 14, 23.) der Mensch, um den Geist empfangen zu können, bereits in einer Gemeinschaft der Liebe zu Christus gestanden haben. Nur die, welche von der Welt abgewandt und dem Göttlichen zugekehrt sind, können ihn im Geiste schauen und durch den Geist mit ihm auf's unzertrennlichste vereinigt werden. Diese Gemeinschaft mit Christus, welche den Empfang des Geistes bereits voraussetzt, ist aber wohl zu unterscheiden von der Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus, welche erst durch den

Geist in den Gläubigen bewirkt wird. Während die erstere sich im Kampfe mit der Welt und Sünde noch nicht zu behaupten vermag, kann die Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus, wie sie von dem Geiste ausgeht, nie wieder unterbrochen werden. Wie die Jünger auch schon vor dem Empfang des Geistes einzelne tiefere Anregungen empfangen hatten, so haben sie auch vorher schon den Sohn und in ihm den Vater erkannt. Aber da die irdisch-menschliche Erscheinung Christi, obwohl sich in ihr seine göttliche Herrlichkeit offenbart, doch zugleich wieder eine Schranke bildet, welche fallen muß, ehe der Mensch zu einer lebendigen Erkenntniß des Sohnes und des Vaters gelangen kann, so ist auch diese Erkenntniß noch wohl zu unterscheiden von der Erkenntniß, wie sie erst der Geist in den Gläubigen wirkt. Diese Sendung des Geistes zur Mittheilung eines neuen höheren Lebens und einer lebendigen Erkenntniß ist es, welche Johannes neben seiner Erscheinung im Fleische und seiner Wirksamkeit im Fleische aus dem Werke Christi vorzugsweise hervorhebt. Da die Gläubigen bereits in der Zeit ewiges Leben in sich aufgenommen haben, und die für das Göttliche unempfängliche Welt auch bereits dem Gericht durch den Geist anheimgefallen ist (Ev. 16, 8 ff.), so scheint die Idee der Wiederkunft Christi nur noch insofern eine Stelle in dem johanneischen Lehrbegriff zu finden, als dieses Gericht und das neue göttliche Leben noch einer äußeren Bestätigung bedarf. Daß aber zunächst durch die bezeichneten Ideen die Seite des Werkes Christi, nach welcher dasselbe noch der Zukunft angehört und Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen ist, nicht gänzlich ausgeschlossen ist, zeigen hinlänglich mehrere Stellen des Briefes (1 Joh. 2, 28.; 3, 2.), die auch in den Reden Christi bei Johannes ihre Bestätigung finden (Ev. 6, 39. 40.). Daß aber auch das neue Leben, welches die Gläubigen schon jetzt in sich aufgenommen haben, nicht bloß äußerlich bestätigt wird, daß es auch einer weiteren Vollendung dieses Lebens für die Gläubigen bedarf, geht daraus hervor, daß dieses neue Leben noch immer durch die Sünde getrübt ist (1 Joh. 1, 8.). Und so wird auch für die für das Göttliche unempfängliche Welt das letzte Gericht nicht bloß die äußere Bestätigung des Gerichtes sein, welches schon jetzt durch Christus vollzogen ist.

Die enge Beziehung, in der die Lehre vom Geiste zu der Lehre von dem Werke Christi bei Johannes steht, ist für die erstere characteristisch. Während Johannes im Prolog des Evangeliums auf das Verhältniß des Logos zu Gott, abgesehen von seiner Beziehung zur Welt zurückgeht, ist ein Gleiches in Bezug auf den Geist weder im Prolog des Evangeliums, noch im Anfang des Briefes der Fall. Nichts widerstreitet mehr dem Sinn und Zusammenhang der johanneischen Lehre als die Beziehung von Bestimmungen, die nur auf das Erlösungswerk sich beziehen (wie Ev. 15, 26.), auf das immanente Verhältniß des Geistes zum Vater und zum Sohne. Und daß dieses letztere sonst nirgends in einer ähnlichen Weise wie das Verhältniß des Logos zu Gott dargelegt wird, würde schon allein hinreichen, die Stelle 1 Joh. 5, 7. als einen späteren Zusatz verdächtig

zu machen. Ist der Vater nach Johannes der letzte Grund wie der ursprünglichen, so der neuen sittlichen Schöpfung, ist der Sohn der Mittler beider Schöpfungen, so treten durch den Geist die Gläubigen in eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Nicht von einer Lebensgemeinschaft mit dem Geiste ist 1 Joh. 1, 3. wie von der Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne die Rede, vielmehr ist durch den Geist die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne vermittelt. Allerdings werden nun dem Geiste bei Johannes Prädikate beigelegt, welche im strengen Sinne nur einer Person beigelegt werden können. Hierher gehört nicht bloß, daß auch da, wo τὸ ἅγιον πνεῦμα Subject ist, das Maskulinum ἐκεῖνος gesetzt ist (Ev. 16, 13. 14. 14, 26.), sondern auch, daß dem Geiste ein Lehren, Strafen, Zeugen zugeschrieben wird. Ist aber diese Darstellungsweise nicht eben nur personificirende Form? Und allerdings könnte, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, in den Reden, besonders in den Abschiedsreden Jesu für solche rhetorische Personifikation ein guter Grund und Zweck angegeben werden, und da das Maskulinum ἐκεῖνος immer in Rückbeziehung auf παράκλητος gesetzt ist, παράκλητος aber ein in der bezeichneten Absicht gewählter Ausdruck ist, so würde aus diesen Prädikaten noch nicht die Persönlichkeit des heiligen Geistes mit Nothwendigkeit geschlossen werden können. Wenn Ev. 16, 13. das hier vom Geiste ausgesagte Hören nicht auf das messianische Werk Christi bezogen würde, so würde in dieser Stelle am bestimmtesten auf das immanente Verhältniß des Geistes zu Gott und zwar in der gleichen Weise wie 1 Cor. 2, 10. hingewiesen sein. Wie an anderen Stellen von dem Sohne ein Schauen und Hören Gottes ausgesagt ist, würde dies an dieser Stelle auch in Bezug auf den Geist geschehen sein. Da indessen hieraus noch nicht folgt, daß dies auch in dem gleichen Sinne wie in Bezug auf den Sohn geschehen ist, da ferner in diesem ganzen Zusammenhang der Geist überall nur in seiner Beziehung zu dem Werke Christi aufgefaßt ist, so scheint auch hier diese Beziehung am nächsten zu liegen. Allerdings kann daraus, daß gegen die Persönlichkeit des Geistes bei Johannes Nichts enthalten ist, noch nicht diese letztere selbst geschlossen werden, auch schließt die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist eine vollkommene Gleichstellung derselben noch nicht in sich, aber da doch bei Johannes überall Prädikate hervortreten, die den Geist als persönliches Subject bezeichnen, da kein zwingender Grund vorliegt, diese Prädikate als eine bloße Personifikation aufzufassen, so ist es hiernach doch sehr die Frage, ob Johannes den Geist „nur als die im menschlichen Geist zur Erleuchtung und Heiligung wirksame Kraft Gottes, welchem Göttlichkeit zukomme, aber ohne Persönlichkeit" **) aufgefaßt habe. Zwar ist das immanente Verhältniß des Geistes zu Gott bei Johannes zu wenig ausdrücklich bestimmt, als daß wir mit den meisten neueren Dar-

*) A. a. O. Thl. 1. S. 215.
**) Lutz a. a. O. S. 333.

stellern des johanneischen Lehrbegriffs zu behaupten wagen, daß die Persönlichkeit des Geistes keinem Zweifel unterliegen könnte, aber allerdings spricht die Analogie mit der Lehre vom Sohne dagegen, daß er den Geist nur als erscheinende göttliche Kraft aufgefaßt hat.

---

Der fleischgewordene Logos und die Offenbarung Gottes im alten Bunde. Je erhabener Christus nach Johannes über die Träger der alttestamentlichen Offenbarung ist, um so mehr muß auch diese letztere im Gegensatz zu der Offenbarung Gottes in Christo als der ewig bleibenden als eine unvollkommene und vergängliche erscheinen. Und zwar wird sie nach Johannes nicht erst mit der Parusie Christi, sondern sie ist mit der Erscheinung und Wirksamkeit Christi im Fleische bereits aufgehoben (Ev. 4, 23.). Insbesondere wird das Gesetz als eine unvollkommene Offenbarung Gottes betrachtet. Wird es als das Gesetz der Juden bezeichnet (Ev. 8, 17.; 15, 25.), so liegt darin, daß es für Christus und eben damit für die an ihn Gläubigen nicht mehr vorhanden ist. Kann der Mensch nur durch die innigste Vereinigung mit dem fleischgewordenen Logos des Lebens theilhaftig werden, so folgt schon hieraus das Ungenügende des gesetzlichen Standpunktes. Diese Unvollkommenheit der Offenbarung Gottes im Gesetz gilt dem Johannes als eine feste, anerkannte Wahrheit, die nicht erst noch des Beweises bedarf. In einem engeren Verhältniß zur Offenbarung Gottes in Christo als das Gesetz steht nach Johannes allerdings die Prophetie des alten Bundes (Ev. 12, 41.). Wenn Johannes indessen auch die Erscheinung und Wirksamkeit Christi im Fleische von der einen Seite als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie darstellt, so faßt er doch auch in dieser Beziehung die Offenbarung Gottes in Christo mehr in ihrem Unterschied von der alttestamentlichen Offenbarung auf, indem der Gesichtspunkt bei ihm weit mehr hervortritt, daß in der Erfüllung der Prophetie in Christo noch unendlich mehr gegeben ist als in der Weissagung enthalten war, und zwar wird dieser Gedanke bei Johannes nicht selten mit einer solchen Schärfe hervorgehoben, daß es scheinen könnte, als sei im alten Bunde und namentlich im Gesetz noch gar keine Erkenntniß des wahren Gottes gegeben, als enthielte die Prophetie nur einzelne Ahnungen der Wahrheit. Dies scheint dadurch bestätigt zu werden, daß in dem ganzen Evangelium die Juden durch eine unübersteigliche Kluft von Christus getrennt erscheinen, was darin begründet sein könnte, daß namentlich das Gesetz nicht als eine göttliche Institution von Johannes betrachtet würde. Und so hat denn auch einer der neuesten Darsteller des johanneischen Lehrbegriffs das Gesetz zugleich mit der sichtbaren, materiellen Welt auf einen von dem Logos verschiedenen, ihm entgegengesetzten, wenn auch nicht absolut bösen Urheber derselben nach Johannes zurückgeführt. Diese Idee von einem besonderen Urheber der materiellen Welt wird aber nicht nur nirgends von Johannes selbst ausdrücklich hervorgehoben, sondern sie

wird auch durch seine Lehre von dem Logos als dem Vermittler der ursprünglichen Schöpfung geradezu ausgeschlossen. Sie widerstreitet auch der ganzen Auffassung des Heils in Christo als eines Verklärungsprincips für alles Menschliche. Daß Johannes die große Masse des jüdischen Volkes als unempfänglich für das Heil in Christo darstellt, beweist nicht, daß er das Gesetz überhaupt nicht auf eine göttliche Offenbarung zurückgeführt hat. Da ihr Unglaube gegen Christus vielmehr in ihrem Unglauben gegen Moses begründet ist (Ev. 5, 46.), so folgt gerade im Gegentheil aus dieser Anklage der Juden, daß das Gesetz selbst auf einer göttlichen Institution beruht. Hätte er diese letztere geleugnet, wie hätte er an dieser Stelle das Gesetz als eine Weissagung auf Christus bezeichnen können? Wie sehr daher auch Johannes die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit der alttestamentlichen Offenbarung hervorhebt, so verkennt er doch nicht den großen objectiven Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum (vergl. auch Ev. 4, 22.). Nicht als die Vollendung des Gesetzes faßt Johannes aber das Heil in Christo auf, sondern als ein wesentlich neues Princip. Nur die Erkenntniß Gottes, wie sie in Christo gegeben ist, befriedigt alle Bedürfnisse des menschlichen Geistes in vollkommenem Maße. Zwar wird die im Gesetz gegebene Erkenntniß Gottes nicht als eine irrthümliche betrachtet, wie man aus Stellen wie Ev. 3, 31. zunächst schließen könnte, denn wie hätte Johannes sonst das Gesetz auf eine göttliche Einsetzung zurückführen können? Wohl aber ist sie eine völlig ungenügende. Zunächst wird schon die Erkenntniß Gottes als der Liebe (1 Joh. 4, 16.) als eine erst in Christo, dem Sohne der Liebe, gegebene, dem alten Bunde fremde betrachtet. Denn war auch die göttliche Gnade schon im alten Bunde erkannt, so ist doch erst in Christo die Gnade als ein wirksames Princip in die Welt eingetreten (Ev. 1, 17.). So lange der Mensch diese göttliche Gnade noch nicht an sich selbst erfahren hat, wird auch die Erkenntniß dieser Gnade eine todte und unfruchtbare bleiben. Erst von dieser inneren Erfahrung aus wird dann auch der Mensch zu der Erkenntniß gelangen, daß die Liebe eine Bezeichnung des göttlichen Wesens überhaupt ist. — In ähnlicher Weise wird auch von Johannes die Erkenntniß, daß Gott Licht ist (1 Joh. 1, 5.) als eine erst in Christo gegebene bezeichnet. Denn brachte auch das Gesetz gerade die göttliche Heiligkeit dem Menschen zum Bewußtsein, so blieb doch auch diese Erkenntniß so lange eine todte und unfruchtbare, als bis das heilige Leben Christi auch auf die Gläubigen übergegangen war. Damit, daß Johannes Liebe und Heiligkeit als Bezeichnungen des göttlichen Wesens überhaupt gebraucht, hängt es eng zusammen, daß er als die Grundzüge des Lebens Christi Gnade und Wahrheit bezeichnet (Ev. 1, 17.). Auch die Erkenntniß, daß Gott wie er Liebe und Licht, so auch Geist ist (Ev. 4, 24.), kann von Johannes nur in dem Sinne als eine völlig neue, erst in Christo gegebene bezeichnet sein, als die Erkenntniß des geistigen Wesens Gottes im alten Bunde eine unlebendige und unwirksame blieb. Ehe sie eine lebendige werden konnte, mußte zuvor der Geist des Menschen wie von der

Sünde so von der Abhängigkeit von den sinnlichen, irdischen Dingen, von Zeit und Raum erlöst sein. Da dies nun aber erst durch Christus geschieht, so bleibt auch diese Erkenntniß des geistigen Wesens Gottes bis zur Erlösung eine unfruchtbare. Daß aber mit der Erkenntniß, daß Gott Geist ist, die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von Raum und Zeit sogleich aufgehoben ist, zeigen die Stellen Ev. 4, 23. und 5, 17. Wie das Wirken des Vaters nach der letzteren Stelle nicht an die Schranken der Zeit gebunden ist, so auch nicht das Wirken des Sohnes, und eben damit auch nicht das Wirken der Gläubigen, deren Leben ja nur ein Abbild des heiligen Lebens Christi ist.

---

Die Scheidung der Menschheit in zwei Klassen. Die ganze Menschheit zerfällt nach Johannes in zwei Klassen, in Kinder des Lichtes und Kinder der Finsterniß, die durch eine so große Kluft von einander getrennt sind, daß man meinen könnte, als sei bereits in dem irdischen Leben in den Kindern der Finsterniß jede Empfänglichkeit für das Göttliche vernichtet, und als sei in den Kindern des Lichtes schon jetzt das höhere Leben nicht mehr durch die Sünde getrübt. Erst von Christus aber geht diese Scheidung der Menschheit in diese beiden Klassen aus, weil nur der vollen Offenbarung des Göttlichen die Kraft innewohnt, eine solche mächtige Wirkung hervorzubringen. Wie aber nach Johannes nicht erst mit der Parusie der alte Bund aufgehoben wird, so ist auch diese Scheidung der Menschheit bereits mit der Menschwerdung des Logos und seiner Wirksamkeit im Fleische erfolgt. Die Idee dieses sittlichen Gerichtes, wie sie sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht und auch im Briefe wiederfindet, hat zu ihrer Voraussetzung einen Gegensatz der natürlichen Willensrichtung innerhalb der noch nicht wiedergeborenen Menschheit. Dieser Gegensatz ist aber vor der Erscheinung Christi im Fleische ein noch verdeckter. Erst der vollen Offenbarung des Göttlichen in Christo gegenüber werden sich die Menschen des Unterschiedes ihrer natürlichen Willensrichtung bewußt, und nun beginnt auch sogleich ein Kampf der Kinder der Finsterniß gegen die Kinder des Lichtes, der sich immer mehr steigert. Diejenigen, welche die Empfänglichkeit für das Göttliche in sich unterdrückt haben, können der Offenbarung Gottes in Christo nicht nahe treten, ohne daß ihr sittlicher Zustand sich verschlimmert. Es erlöschen nun auch noch die einzelnen Strahlen des Lichtes, welche die Finsterniß ihres natürlichen Lebens noch erhellten und sie können nun gar nicht anders, als dem Licht widerstreben. Bei denen aber, welche sich der vollen Offenbarung des Lichtes erschließen, geht die Sehnsucht nach voller Gemeinschaft mit Gott in den wirklichen Besitz des neuen Lebens selbst über. Aus Kindern Gottes in dem früher bezeichneten weiteren Sinne werden sie Kinder Gottes in dem Sinne, in welchem der Mensch erst durch Christus hierzu die Macht empfängt. Sind nun hiernach schon jetzt die einen

unempfänglich für das Heil, die anderen aber schon im irdischen Leben des ewigen Lebens theilhaftig geworden, so scheint es eines erst zukünftigen Gerichtes gar nicht mehr zu bedürfen. Indessen wird doch durch die Idee der von dem fleischgewordenen Logos ausgehenden Scheidung der Menschheit in zwei einander principiell entgegengesetzte Klassen die Idee eines erst noch in der Zukunft eintretenden Gerichtes nach Johannes selbst (vergl. 1 Joh. 4, 17.) keineswegs ausgeschlossen. Da auch in den Wiedergeborenen die Sünde noch nicht völlig vernichtet ist, das ewige Leben einer Vollendung noch bedarf, so wird auch der Zustand der dem Heil in Christo Entfremdeten im irdischen Leben noch immer einer Steigerung fähig sein, so daß auch dieser erst im jenseitigen Leben zu seiner Vollendung gelangt. Wie nun aber die Wirksamkeit des Logos vor seiner Erscheinung im Fleische an der Unempfänglichkeit der Menschheit für das Göttliche eine hemmende Schranke fand, welche sie nicht zu überwinden vermochte, so könnte es scheinen, als ob auch die Wirksamkeit des fleischgewordenen Logos auf einen Gegensatz in der Menschheit gestoßen sei, den sie nicht aufheben konnte. Indessen schildert Johannes im Evangelium doch nur das Verhalten des für das Heil unempfänglichen jüdischen Volkes und seinen Kampf gegen Christus, wobei die größere Empfänglichkeit der Heidenwelt für das Heil, auf welche Johannes auch wiederholt im Evangelium hinweist, vorausgesetzt wird.

Das Leben. Obgleich Johannes mehr die positive Seite der Begriffe hervorhebt, der Mittelpunkt seiner Lehre nicht die Erlösung von der Sündenschuld, sondern die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens ist, so hat doch auch nach ihm die Mittheilung des neuen Lebens die Darbringung der Sühne zu ihrer Voraussetzung. Und so wird auch bei ihm neben der positiven Seite des Heils die negative, die Vergebung der Sünden, hervorgehoben. Da nun gerade bei Johannes der Gesichtspunkt der vorherrschende ist, daß mit der Parusie nur die Vollendung dessen, was die Gläubigen schon jetzt empfangen haben, nicht aber etwas wesentlich davon Verschiedenes eintritt, und da das neue Leben als ein schon gegenwärtiges Besitzthum der Gläubigen betrachtet wird, so kann die Bezeichnung dieses Lebens als des ewigen unmöglich den Sinn haben, als würden die Gläubigen erst bei der Parusie desselben theilhaftig. Vielmehr ist dieses Leben durch die Bezeichnung desselben als des ewigen als das in sich kräftige, unzerstörbare dargestellt, welches, wo es einmal eingetreten ist, sich immer nur weiter entwickeln, nicht aber wieder unterbrochen werden kann. Durch die Wiederkunft Christi wird dieses Leben nicht etwa bloß wieder hergestellt, vielmehr kann es als das seiner Natur nach unzerstörbare durch den Tod gar nicht unterbrochen werden. Da es jedoch immer an den Glauben geknüpft bleibt, auch die schon Wiedergeborenen aber nach Johannes wieder aus dem Glauben fallen können, so folgt aus dem Gesagten nicht, daß nicht der Mensch selbst dieses Leben wieder in sich zerstören kann, wie denn auch Johannes selbst eine Sünde bezeichnet, welche den Verlust dieses Lebens zur Folge hat (1 Joh. 5, 16.).

Der Glaube. Da gerade Johannes überall die Offenbarung Gottes im alten Bunde als die noch unvollkommene und vergängliche betrachtet, so muß schon hiernach nach ihm der Glaube als die einzige Bedingung der Theilnahme am Heil erscheinen. Eine solche neben dem Glauben an Christus noch immer fortgehende Beobachtung des Gesetzes betrachtet er als einen bereits überwundenen religiösen Standpunkt. Die Unvollkommenheit desselben wird von ihm nicht erst ausdrücklich dargelegt, sondern bereits vorausgesetzt. — Wie nun Johannes die Formeln: aus Gott, aus der Wahrheit sein in einem weiteren und einem engeren Sinne gebraucht, so ist das Gleiche auch beim Begriff des Glaubens der Fall. Schon die Empfänglichkeit für das Heil nennt er bisweilen Glaube (Ev. 8, 31.), während dieser Begriff in dem engeren Sinne den wirklichen Besitz des Heils in sich schließt. Der Glaube hat nach Johannes zu seiner Voraussetzung eine lebendige Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, ein ernstes Streben nach Erfüllung des göttlichen Willens, eine gesteigerte Einwirkung Gottes auf das Innere des Menschen. Er geht nach Ev. 16, 27. aus der Liebe zu Christus hervor, nicht der Liebe, wie sie erst eine Frucht des Glaubens ist, sondern der Liebe, welche die gesteigerte Empfänglichkeit für die Offenbarung Gottes in Christo ist, so daß also der Glaube nur in dem Menschen entstehen kann, der sich bereits von der Sünde abgewendet, mit ihr entzweit hat. Zwar hat auch der echte Glaube verschiedene Stufen. Nicht mit einemmale ist er vollendet. Aber immer geht er aus einer lebendigen Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott hervor. Und schon hieraus geht hervor, daß der johanneische Begriff des Glaubens wesentlich von dem eines bloßen Fürwahrhaltens verschieden ist. Das Gleiche erhellt auch daraus, daß wie der Glaube durch eine sittliche Richtung des Menschen bedingt ist, so auch von ihm eine Umbildung des menschlichen Lebens nach allen seinen Richtungen ausgeht, der Mensch durch den Glauben nicht erst zum Siege über die Welt gelangt, sondern dieser selbst der Sieg ist. Da nun der Mensch nach Johannes nur durch die Lebensgemeinschaft mit Christus des göttlichen Lebens Christi theilhaftig wird, so muß im Glauben eine Lebensgemeinschaft mit Christus gegeben sein, in welcher jede Schranke, durch welche derselbe bisher noch von Christus getrennt war, aufgehoben ist. Ist diese Idee einer realen Lebensgemeinschaft mit Christus auch dem johanneischen Lehrbegriff nicht schlechthin eigenthümlich, so ist sie doch für denselben im besonderen Maße characteristisch. Daß in ihr weit mehr gegeben ist als in der Idee des Wandelns nach dem Vorbilde Christi, daß sie mehr enthält als die Anerkennung seiner Lehre als des reinen Ausdrucks des göttlichen Willens, daß in ihr mehr bezeichnet ist, als ein Verhältniß zu den geschichtlichen Thatsachen des Lebens Christi, kann nicht zweifelhaft sein. Vielmehr ist in ihr ein Verhältniß der innigsten Art zu dem verklärten Christus gesetzt, in welchem der Mensch der empfangende, Christus der sich und sein göttliches Leben mittheilende ist. Da nun das Heil in dieser Lebensgemeinschaft mit Christus besteht, der Glaube aber als die einzige Bedingung der Theilnahme am Heil betrachtet wird, so

muß unmittelbar im Glauben diese Lebensgemeinschaft gegeben sein. Der Glaube ist hiernach die aus einer lebendigen Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott hervorgehende Aneignung des in Christo gegebenen Heils. Da nun das Heil in dieser Lebensgemeinschaft besteht, so ist der Glaube das Eintreten in diese Gemeinschaft mit dem verklärten Christus, ein aus einer lebendigen Sehnsucht nach Erlösung von der Sünde hervorgehendes Ergreifen Christi zu innigster Vereinigung mit ihm. Da Johannes Christus nicht vorherrschend als den Versöhner der sündigen Menschheit mit Gott, sondern mehr als den Mittheiler eines neuen göttlichen Lebens an die Welt betrachtet, so kann auch der Tod Christi nicht so vorherrschend wie bei Paulus das Object des christlichen Glaubens sein, vielmehr ist das Object des Glaubens bei ihm das ganze Leben Christi als die Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit. Da jedoch die Mittheilung des neuen Lebens auch nach Johannes die Sündenvergebung zur Voraussetzung hat, diese letztere aber an den Tod Christi geknüpft wird, so muß die gläubige Aneignung des Todes Christi als des für die Menschheit dargebrachten Sühnopfers ein wesentliches Moment im Begriff des Glaubens sein. Allerdings hebt Johannes vorzugsweise die Seite im Begriff des Glaubens hervor, nach welcher er ein neues göttliches Lebensprincip ist, dennoch kann er eben so wenig als Paulus von dem Glauben als einem neuen Lebensprincip die Rechtfertigung des Menschen vor Gott abhängig gemacht haben. Es geht dies daraus hervor, daß er als den Grund der Zuversicht der Gläubigen nicht dieses neue Leben, sondern das objective Erlösungswerk betrachtet (1 Joh. 2, 1. 2.), so wie aus der Auffassung des Todes Christi als eines Sühnopfers und des Glaubens als der einzigen Bedingung der Theilnahme am Heil. Aber, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, liegt es nicht im johanneischen Gedankenkreise, so zu scheiden im Begriffe der subjectiven Versöhnung zwischen Rechtfertigung und neuem Leben, daß in jener zunächst die Umänderung des Verhältnisses zu Gott, unter diese aber die des Lebens selbst begriffen wurde, obgleich beides im Glauben verwirklicht wird und dadurch eins ist. „Hier ist es die Eine große Anschauung des Glaubens, in welchem die Welt überwunden ist, unter der alle diese Seiten, aber nur als verschiedene Seiten desselben von Gott gesetzten aus ihm geborenen Lebens begriffen sind.“ Auf der niedersten Stufe des Glaubens ist eine einzelne Erweisung der Macht Christi das Object desselben. Dagegen hat der Glaube in seiner Vollendung, in der er allein ein neues Leben im Menschen zu wirken vermag, nicht eine einzelne Offenbarung der Macht Christi, sondern ihn selbst in seiner geheimnißvollen Verbindung mit Gott zum Object (Ev. 2, 51. 52.). Wesentlich synonym aber mit dem Begriff des Glaubens ist der des Erkennens, wie dies daraus hervorgeht, daß Johannes von diesem letzteren ganz das Gleiche als von dem Glauben aussagt. Wie die Theil-

*) A. a. O. Thl. 2. S. 391.

nahme am Leben an den Glauben geknüpft wird, so wird auch an anderen Stellen das Erkennen als die einzige Bedingung der Theilnahme am Heil betrachtet. Wie der Glaube hat auch das Erkennen eine sittliche Empfänglichkeit für das Heil, ein Streben nach Gemeinschaft mit Gott zu seiner Voraussetzung, weshalb auch der Unglaube nicht in einer Schwäche des Verstandes, sondern in der Gesinnung des Menschen seinen Grund hat. Der Begriff des Erkennens schließt hiernach ebensowohl eine Erleuchtung des Verstandes, als die Vereinigung des Willens des Menschen mit dem Göttlichen in sich. An denjenigen Stellen aber, in welchen Glaube und Erkennen neben einander genannt werden, ist der Begriff des Glaubens, wenn er dem Erkennen vorangeht (Ev. 6, 69.), in dem früher bezeichneten weiteren Sinne gebraucht, in welchem er nur die Empfänglichkeit für das Heil, nicht aber den wirklichen Besitz desselben in sich schließt. In dem gleichen Sinne steht der Begriff des Erkennens, wo er wie an der Stelle 1 Joh. 4, 16. dem des Glaubens vorangeht.

*Die Geburt aus Gott.* Ist im Glauben eine Lebensgemeinschaft mit Christus gegeben, so muß auch das göttliche Leben Christi im Glauben auf die Gläubigen übergehen. Nicht äußerlich kann dieses Leben zu dem Glauben hinzukommen, vielmehr ist es im Glauben selbst schon enthalten, wie denn der Glaube selbst als der Sieg, der die Welt überwunden hat, von Johannes bezeichnet wird. Den Anfang dieses neuen Lebens aber bezeichnet Johannes als die *Geburt aus Gott.* Da dasselbe ein Leben in der Sünde zu seiner Voraussetzung hat, so hätte diese Thatsache des inneren Lebens allerdings auch als Wiedergeburt bezeichnet werden können, und wahrscheinlich ist dies auch in Ev. 3, 3. wirklich der Fall, in seiner eigenen Lehre aber bezeichnet Johannes diese Thatsache immer mit Beziehung auf die Quelle derselben als Geburt aus Gott. Sie tritt nicht unmittelbar ein, vielmehr hat dieselbe zu ihrer Voraussetzung, daß der willige Sündendienst im Menschen sein Ende erreicht hat und ein aufrichtiges Verlangen nach Erfüllung des göttlichen Willens an seine Stelle getreten ist. Von dieser Sehnsucht nach dem Heil ist aber nach Johannes der wirkliche Besitz desselben wohl zu unterscheiden. Dieser tritt erst mit der Geburt aus Gott ein, in welcher das *göttliche Princip* nun die *wirkliche Herrschaft* im Leben des Menschen gewinnt. Als der Anfang des neuen Lebens ist aber die Geburt aus Gott wie das neue Leben selbst eine Folge des Glaubens. Sagt Johannes 1 Joh. 5, 1., daß wer glaubt aus Gott geboren ist, so ist damit die Geburt aus Gott als die unmittelbare Folge des Glaubens bezeichnet.

*Die Liebe.* Wie Gott die Liebe ist, wie das Leben Christi eine Offenbarung seiner Liebe zur sündigen Menschheit ist, so ist die *Liebe* auch die Seele des neuen Lebens der Gläubigen. Dasselbe ist nur dadurch wahrhaft göttliches Leben, daß es ein Leben in der Liebe ist. Die Entwicklung des Briefes bis an's Ende bewegt sich, wie *Schmid* *)

*) A. a. O. Thl. 2. S. 380.

mit Recht sagt, um den Begriff der Liebe, die Liebe ist als Inbegriff des praktischen Christenthums eingeschärft und deswegen ist die Spitze des Gedankenganges, daß Gott die Liebe ist. Darin daß Gott sein göttliches Leben zunächst dem Sohne, dem ersten und vollkommenen Gegenstand seiner Liebe (Ev. 17, 24.), und durch ihn der Welt mitgetheilt hat, haben die Gläubigen ihn als die Liebe erkannt, darin daß die Offenbarung der Herrlichkeit Christi eine Offenbarung seiner Liebe ist, haben sie erst den rechten Begriff von der Liebe empfangen. Diese göttliche Liebe können sie aber nicht im Glauben ergreifen, ohne daß in ihnen die dankbare Gegenliebe entzündet würde. Ist hiernach die Liebe die Folge des Glaubens, so scheint dagegen nach Ev. 16, 27. die Hingabe des Menschen an Christus, wie sie im Glauben stattfindet, den Zug der Liebe zu Christus zu ihrer Voraussetzung zu haben. Indessen bezeichnet die Liebe in diesem letzteren Sinne doch nur die Sehnsucht nach Aufhebung der Schranke, durch welche sich der Mensch von Gott getrennt findet, während die Liebe in dem ersteren Sinne diese Scheidewand bereits aufgehoben weiß. Sie ist ja die dankbare Gegenliebe für die zuvor erfahrene göttliche Liebe, welche den Empfang des neuen Lebens bereits zur Voraussetzung hat. Zwar hat die Liebe Gottes das Erlösungswerk geordnet und insofern sind auch die noch nicht Wiedergeborenen in die göttliche Liebe bereits aufgenommen, aber da nach Johannes die Liebe Gottes in vollem Einklang mit seiner Herrlichkeit handelt, da der Mittheilung seines göttlichen Lebens an die Menschheit die Darbringung der Sühne durch Christus vorangehen muß, so kann die Liebe Gottes sich der Welt nicht mittheilen, ehe nicht der Mensch im Glauben das Sühnopfer sich angeeignet hat. Und da der Mensch im Zustand der Sünde sich durch die in ihm herrschende Finsterniß von der Quelle alles Lichtes und Lebens ausgeschlossen findet, so muß Gott selbst diese Schranke zuvor aufgehoben und durch seinen Geist sich mit dem Menschen auf das innigste vereinigt haben, ehe die durch das Bewußtsein der Schuld bisher gebundene Liebe des Menschen [illegible] frei zu entfalten vermag. Wenn nun Johannes da, wo wir d[illegible]ebe der Gläubigen zu Gott genannt erwarten sollten, statt dessen b[illegible]en die Liebe zu den Brüdern nennt (z. B. 1 Joh. 1, 7.), sollten [illegible]araus schließen können, daß nur die Brüder Gegenstand der Lieb[illegible]ind, Gott immer nur als Gegenstand des Glaubens von Johannes betrachtet wird? Aber dies würde ja ausdrücklichen Aussprüchen des Johannes (1 Joh. 4, 19), sowie dem Verhältniß, in welchem nach ihm die Liebe zu den Brüdern zur Liebe zu Gott steht, widersprechen. Vielmehr ist an den bezeichneten Stellen statt der Liebe zu Gott die Liebe zu den Brüdern genannt, weil in der letzteren die erstere sich nothwendig offenbaren muß. Um also an diese letztere zu mahnen, nennt Johannes sogleich statt der Liebe zu Gott die Liebe zu den Brüdern. Immer aber bleibt doch Gott der erste und nächste Gegenstand der Liebe der Gläubigen. Die Brüder sind ja nur Gegenstand derselben, insofern als sie das Bild Gottes an sich tragen. Wenn nun Johannes neben der Liebe zu Gott immer nur von der Liebe zu den Gläubigen redet, folgt hieraus, daß die Liebe

auf die Liebe zu den **Brüdern** überhaupt eingeschränkt bleibt? Indessen hat auch die Liebe zu den noch nicht Wiedergeborenen wegen der in ihnen noch herrschenden Sünde eigenthümliche Hindernisse zu überwinden, so sind sie doch keineswegs von der Liebe der Gläubigen ausgeschlossen. Insofern auch für die noch nicht Wiedergeborenen das Erlösungswerk bestimmt ist, und auch sie in dieser Beziehung bereits Gegenstand der göttlichen Liebe sind, umfaßt zwar die Liebe der Gläubigen zunächst diejenigen, welche bereits das Erlösungswerk sich angeeignet haben, ist aber doch nicht auf die Liebe zu den Brüdern eingeschränkt.

Hat man den Apostel Johannes oft als den Repräsentanten der mystischen Richtung bezeichnet, so ist allerdings, „insofern derjenigen Richtung des christlichen Geistes, welche im Gegensatz gegen einseitige Begriffsherrschaft und einseitiges starres Kirchenthum sich bildete und unter dem Namen des Mysticismus bezeichnet wurde, eine Wahrheit zum Grunde liegt, Johannes der Repräsentant derselben." *) Nur muß man nicht übersehen, daß, wie wir bei Johannes selbst „die Vereinigung eines zur Stille und Tiefe der Betrachtung geneigten Gemüths mit feurigem, wenn auch nicht zu großer und vielseitiger Thätigkeit in der Außenwelt antreibendem Eifer finden", so auch bei ihm die bezeichnete Richtung einen durchaus **praktischen** Character hat. Wie dieser letztere sich schon darin zu erkennen gibt, daß bei den Grundbegriffen der johanneischen Lehre: Licht, Wahrheit, Finsterniß, Lüge von einer strengen Sonderung des Theoretischen und Praktischen nicht die Rede sein kann, so erhellt er auch aus dem Gewicht, welches auf die Offenbarung des neuen Lebens in einzelnen guten Werken gelegt wird.

Nach einzelnen Stellen des Briefes könnte es den Anschein gewinnen, als ob in der Geburt aus Gott die Sünde nach Johannes nicht bloß principiell, sondern auch factisch vernichtet sei. Nach diesen Stellen scheint das christliche Leben, wo es eintritt, auch sogleich vollendet zu sein. Von einem Kampfe gegen die auch in den Gläubigen noch vorhandene Sünde, einer fortschreitenden Entwicklung des christlichen Lebens würde hiernach nicht die Rede sein können. Und spricht Johannes an anderen Stellen doch wieder von Sünden auch der Wiedergeborenen (1 Joh. 2, 1.), so könnte man, um diese Stellen mit der bezeichneten Anschauung zu vereinigen, annehmen, daß nach ihm die Sünde nur in vereinzelten Ausnahmen in dem wiedergeborenen Leben noch erscheint. Oder man könnte auch meinen, daß Johannes ein Ideal des christlichen Lebens aufstellt, welchem die Wirklichkeit fehle, mit dem diese letztere vielmehr überall in Widerspruch stehe. Zunächst indessen kommt die Sünde nach Johannes keineswegs bloß ausnahmsweise in dem christlichen Leben vor. Kann die willige Anerkennung ihrer steten Wirksamkeit auch in den Gläubigen von Seiten dieser letzteren als ein characteristisches Zeichen ihrer göttlichen Gesinnung betrachtet werden (1 Joh. 1, 8.), so muß auch die Sünde als ein alle Momente des neuen Lebens noch

*) **Neander** a. a. O. Thl. 2. S. 902.

mitbestimmender Factor gedacht sein. Ist aber die Sünde auch in dem wiedergeborenen Leben noch vorhanden, so kann dasselbe auch nicht mit seinem Eintritt schon sogleich vollendet, also auch durch die Geburt aus Gott eine weitere Entwicklung dieses Lebens in den Gläubigen keineswegs ausgeschlossen sein. Wie könnte auch sonst von einem fortgehenden Läuterungsproceß die Rede sein (Ev. 15, 2.)? Wie könnte Johannes die Gläubigen überall ermahnen, das einmal empfangene Leben nun auch vor den Trübungen der Welt und der Sünde zu bewahren? Wenn er nun dennoch an anderen Stellen das christliche Leben als ein mit der Sünde in allen ihren Gestalten in Widerspruch stehendes, heiliges bezeichnet, so hat er hierbei das Ideal des wiedergeborenen Lebens im Auge. Mit diesem Ideal aber steht die Wirklichkeit nicht so in Widerspruch, daß man annehmen müßte, Johannes habe sich hier in zwei einander widersprechenden Anschauungen bewegt, vielmehr entspricht die Wirklichkeit diesem Ideal immer nur annähernd. Die volle Verwirklichung desselben ist unter den gegebenen Bedingungen der Entwicklung des Lebens der Gläubigen auf Erden nicht möglich. Wenn nun aber auch die Sünde in allen Gläubigen noch vorhanden ist, so macht doch Johannes einen scharfen Unterschied zwischen einer Sünde zum Tode und einer Sünde nicht zum Tode (1 Joh. 5, 16.). Da der Tod der Zustand des unerlöseten Lebens ist, so ist die Sünde zum Tode eine solche, die den gänzlichen Verlust des neuen Lebens zu ihrer Folge hat, woraus von selbst erhellt, daß diese Sünde nur von solchen, die das neue Leben wirklich empfangen hatten, begangen werden kann. Zwar wird durch jede Sünde das neue Leben in den Gläubigen getrübt, aber nicht durch jede wird dasselbe auch völlig vernichtet. Auch durch das kleinste Nachgeben gegen die Sünde fällt der Gläubige der Herrschaft des Fürsten der Welt anheim, und Johannes läßt in sittlicher Beziehung zwischen der Gleichgültigkeit gegen den Bruder und dem Haß und der Offenbarung dieses letzteren in der That auch keinen Unterschied gelten, aber nicht durch jede Sünde sinkt der Gläubige so tief, daß das neue Leben in ihm nicht wieder hergestellt werden könnte. Da das Verbot der Fürbitte nur dann einen Sinn hat, wenn die Fürbitte von vornherein als eine unwirksame betrachtet wird, so muß Johannes die Sünde zum Tode als eine solche aufgefaßt haben, durch welche der Mensch mit dem neuen Leben auch zugleich die Empfänglichkeit für das Heil in Christo in sich vernichtet hat.

Die Gemeinde der Gläubigen. Wenn auch bei Johannes der Name ἐκκλησία nur an einer einzelnen Stelle (3 Joh. 6.) und auch hier nur von einer einzelnen Gemeinde vorkommt, wenn er ferner auch nach seiner innerlichen Geistesrichtung die äußeren Formen, in denen das innere Leben der Gemeinde sich offenbart, nicht bezeichnet, so ist doch schon mit der Auffassung des neuen Lebens der Gläubigen als eines Lebens der Liebe, mit der Bezeichnung Christi als des Hirten einer aus Juden wie Heiden in gleicher Weise bestehenden Gemeinde auf eine von ihm ausgehende Verbindung der Gläubigen unter einander hingewiesen. Die Bezeichnung der Gemeinde der Gläubi-

gen als des Leibes Christi oder als eines heiligen Tempels, einer Behausung Gottes finden wir bei Johannes nicht, wohl aber treten uns alle die wesentlichen Ideen, wie sie in jenen Bezeichnungen enthalten sind, in dem Gleichniß vom Weinstock (Ev. 15, 1 ff.) entgegen. In demselben liegt zunächst, wie Christus nicht ohne eine Gemeinde der Gläubigen, denen er sein göttliches Leben mittheilt, sein kann, wie aber erst aus der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus die Gemeinschaft, in welcher sie unter einander stehen, folgt, in der ersteren dann aber auch mit Nothwendigkeit die letztere gegeben ist. Mit Christus aber stehen die Gläubigen nach diesem Gleichniß in Verbindung durch das göttliche Leben, welches von ihm auf sie übergegangen ist, worin aber auch zugleich schon liegt, daß nur diejenigen, welche des göttlichen Lebens Christi theilhaftig geworden sind, wirklich dieser Gemeinde angehören. In allen Gläubigen ist nach diesem Gleichniß das gleiche göttliche Leben. Die Verbindung aber, in der sie unter einander stehen, ist eine innige, unauflösliche. „Wie Christus und der Vater Eins sind, so sind die Gläubigen, indem sie durch ihn mit dem Vater Eins sind, vermöge dieser göttlichen Lebensgemeinschaft Eins unter einander. Indem sie durch diese göttliche Lebensgemeinschaft eine Einheit bilden, mit der keine andere in der Welt zu vergleichen ist, offenbart sich unter ihnen die Herrlichkeit Christi (Ev. 17, 21.)" *). Allerdings stellt Johannes hiermit ein Ideal auf, welchem die Kirche in ihrer empirischen Beschaffenheit immer nur annähernd entspricht, aber nicht ein Ideal, welchem gar keine Realität zukommt, wenn auch diese Bestimmungen nur in der innern Einheit der unsichtbaren Kirche realisirt sind. Die Gemeinde der Gläubigen umfaßt aber Heiden wie Juden in ganz gleicher Weise. Gerade Johannes hat uns Worte Christi überliefert, welche auf die Vereinigung der früher getrennten Juden und Heiden zu einer großen Gemeinde weissagend hinweisen (Ev. 10, 16.; 11, 52.). Daß in derselben den Juden nicht der geringste Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zugeschrieben werden kann, folgt mit Nothwendigkeit aus der Lehre des Johannes von der Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung und ihrer schon durch die Erscheinung Christi im Fleische bewirkten Auflösung. Da Johannes die große Masse der Juden als völlig unempfänglich für das Heil betrachtet, dagegen eine größere Empfänglichkeit auf Seiten der Heiden findet (Ev. 12, 20 ff.), so kann er unmöglich die Gläubigen aus den Juden als die eigentliche Substanz der christlichen Kirche betrachtet haben.

Wie schon aus der Vergleichung der Gläubigen mit den Reben im Vergleich zu der paulinischen Bezeichnung derselben als der Glieder des Leibes erhellt, hebt Johannes nicht sowohl die Unterschiede, welche sich neben und in der Einheit zugleich finden, als vielmehr diese letztere überall hervor, wie sie in dem allen gemeinsamen göttlichen Leben begründet ist. Ferner finden wir auch bei ihm

*) Neander a. a. O. Thl. 2. S. 909.

nur das innere Wesen dieser Gemeinschaft, welches überall und zu allen Zeiten das gleiche ist, nicht aber die äußeren Formen, in welchen sich das neue göttliche Leben offenbart, bezeichnet, wie wir denn auch in dem Evangelium nur solche Reden Christi finden, welche auf das innere Wesen dieser Gemeinschaft sich beziehen, nicht aber solche, welche die äußeren Formen, in welchen sich dieses Leben ausprägt, bestimmen. Wie Johannes durch seine vorherrschend contemplative Geistesrichtung zu einer einseitig begrifflichen Auffassung der christlichen Wahrheit in scharfem Gegensatz steht, so auch durch die zuletzt bezeichnete Eigenthümlichkeit seiner Lehre zu einer starr kirchlichen Richtung. Ist nach ihm dieses neue Leben in den einzelnen Gläubigen noch immer durch die Sünde getrübt, so kann ihm auch die Idee einer fortschreitenden Entwicklung dieser Gemeinschaft, einer fortgehenden Läuterung derselben nicht fremd sein (Ev. 15, 2.). Doch bleibt er auch hier vorherrschend bei dem allen gemeinsamen göttlichen Leben, wie es für alle in ihrer Gemeinschaft mit Christus gegeben ist, stehen, ohne nachzuweisen, wie nun dieses Leben alle Gebiete des menschlichen Lebens immer mehr durchdringen und sich im Kampf mit der Welt und Sünde selbst immer mehr läutern muß.

Was nun die Gnadenmittel, durch welche die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus vermittelt ist, betrifft, so finden wir zunächst in dem Evangelium weder die Einsetzung der Taufe, noch die des Abendmahls berichtet. Etwa weil Johannes diese Thatsachen schon aus der Ueberlieferung als bekannt voraussetzen konnte? Indessen würde damit noch immer nicht erklärt werden, daß wir auch in dem ersten Briefe keine Beziehung auf diese heiligen Handlungen genommen finden, daß das Evangelium auch sonst keine ausdrückliche Bezugnahme auf Taufe und Abendmahl enthält. Daß in 3, 5. und in Cap. 6. keine ausdrückliche Beziehung auf dieselben genommen ist, geht allerdings daraus noch nicht mit Sicherheit hervor, daß zu einer Zeit, wo sie überhaupt noch nicht eingesetzt waren, ein Hinweis auf dieselben nothwendig hätte völlig unverständlich bleiben müssen, wohl aber daraus, daß Jesus die ganz im Sinnlichen, Aeußerlichen befangenen Juden gewiß nicht gerade auf diese äußeren Handlungen würde verwiesen haben. Gegen die Beziehung des zuletzt bezeichneten Abschnittes auf das Abendmahl spricht dann noch insbesondere, daß bei dieser Beziehung nicht von einem Essen der σάρξ, sondern des σῶμα Christi die Rede sein konnte. Allerdings findet zwischen den bezeichneten beiden Stellen und diesen beiden heiligen Handlungen eine wesentliche innere Analogie statt, indem die durch das Wasser an der ersten Stelle bezeichnete Reinigung von der Sünde durch die Taufe vermittelt wird, während das Abendmahl ein von dem Herrn selbst geordnetes Mittel zu der gläubigen Aneignung des fleischgewordenen Logos und insbesondere seines Todes ist, von welcher Ev. 6. die Theilnahme am Heil abhängig gemacht wird. Deshalb enthalten aber doch diese Stellen keine unmittelbare Beziehung auf Taufe und Abendmahl. Anders wäre es im Briefe, wenn hier in der Stelle 5, 6. ausdrücklich auf diese beiden heiligen Handlungen hingewiesen wäre. In Bezug auf

das Abendmahl ist dies unzweifelhaft nicht der Fall, da αἷμα ohne nähere Bestimmung nicht das Abendmahl, sondern immer nur den Tod Christi bezeichnen kann. Aber auch in Bezug auf die Taufe geben wir der Beziehung des ὕδωρ auf die an Christus selbst vollzogene Taufe der anderen auf die von ihm eingesetzte den Vorzug. Abgesehen davon, daß sich bei der ersteren Beziehung nicht recht einsehen läßt, wie die von ihm eingesetzte Taufe eine Beglaubigung seiner messianischen Würde genannt werden konnte, würde in diesem Falle ὕδωρ schwerlich vor αἷμα genannt worden sein. Wenn hiernach weder im Evangelium, noch im Briefe eine ausdrückliche Beziehung auf Taufe und Abendmahl genommen ist, so liegt es nahe, den Grund hierfür in der Eigenthümlichkeit des johanneischen Lehrtropus zu finden, die darin besteht, daß Johannes nicht sowohl die äußeren Vermittlungen der Theilnahme am Heil, als vielmehr dieses selbst als ein neues göttliches Leben mit Vorliebe hervorhebt.

Als Glieder der Kirche sind nach Johannes nur diejenigen zu betrachten, welche dieses neue göttliche Leben wirklich empfangen haben. Allerdings ist dasselbe in allen ohne Unterschied noch getrübt, aber da in denen, in welchen Christus durch seinen Geist wirksam ist, die Sünde immer mehr vernichtet, ihnen durch die Fürbitte des erhöhten Christus das von ihm dargebrachte Sühnopfer immer von neuem angeeignet wird (1 Joh. 2, 2.), so kann das von Johannes anderwärts hervorgehobene Mißverhältniß zwischen der empirischen Beschaffenheit der Kirche und ihrer Idee nicht darin bestehen, daß in allen Gläubigen das höhere Leben noch nicht vollendet ist. Dieses Mißverhältniß liegt vielmehr darin, daß in der Kirche auch solche gefunden werden, in welchen dieses Leben gar nicht vorhanden ist (1 Joh. 2, 19.; Ev. 15, 2.). Vergleichen wir nun hiermit die zuerst bezeichnete Anschauung, nach welcher als Glieder der Kirche nur solche betrachtet werden, in denen Christus durch seinen Geist wirksam ist, so werden wir auf die Nothwendigkeit einer Unterscheidung zwischen einem engeren und weiteren Gebiet der Kirche hingeführt, welche wir bei Johannes nur deshalb nicht ausdrücklich gemacht finden, weil dieselbe für die apostolische Kirche eine viel geringere Bedeutung als für alle späteren Zeiten derselben hatte. Daß alle diejenigen, die nur äußerlich der Kirche angehören, niemals des höheren Lebens wirklich theilhaftig geworden sind, scheint aus 1 Joh. 2, 19. zu folgen. Wenn jedoch in 1 Joh. 5, 16. ein Zurücksinken in das alte Leben der Sünde bezeichnet wird, welches die Möglichkeit einer Wiedererneuerung ausschließt, so ist hiermit doch der wirkliche Besitz dieses neuen Lebens vorausgesetzt. Ferner wird Ev. 15, 6. bestimmt auf solche hingewiesen, in welchen das neue Leben sich nicht wirksam in der Heiligung bewies, die es also doch wirklich besaßen. Deshalb kann das in 1 Joh. 2, 19. Gesagte nicht von allen, welche nur äußerlich zur Kirche gehören, sondern nur von einer bestimmten Klasse derselben gelten. Und man kann hieraus nicht schließen, daß diejenigen, welche wirklich das höhere Leben besaßen, dasselbe auch nie wieder verlieren können.

Die Vollendung. Nach Johannes ist die Grundstimmung

des christlichen Lebens nicht sowohl die Sehnsucht nach der noch zukünftigen Vollendung des Heils, als die Freude über den gewonnenen Besitz desselben. Nicht das äußere Wiederkommen Christi am Ende der Tage, sondern sein Kommen zu den Gläubigen in seinem Geiste und die innige Vereinigung mit ihnen ist Gegenstand der Verkündigung Christi in den letzten Reden bei Johannes. Und wie in diesen Reden nicht das äußere Kommen Christi zur Vollendung des Reiches Gottes verkündigt wird, so auch nicht in Bezug auf die Welt das äußere Gericht am Ende der Tage, sondern das immerfort schon jetzt durch den Geist vollzogene Gericht. Da die Ungläubigen schon jetzt gerichtet, die Gläubigen aber dem Gericht bereits enthoben sind, so scheint ein noch zukünftiges Gericht in dem Lehrbegriff des Johannes keine Stelle zu finden. Und so soll denn auch bei ihm die Idee des äußeren Wiederkommens Christi am Ende der Tage zum Gericht in die Idee eines durch die Geschichte immer fortgehenden Gerichtes vergeistigt sein. Allerdings stimmt nun der Brief des Johannes darin mit dem Evangelium überein, daß auch in ihm die Beziehung auf das äußere Wiederkommen Christi zurücktritt, daß nach beiden mit dem letzten Gericht nicht etwas *wesentlich* Neues noch eintreten kann. Aber da der Brief neben dem durch die Geschichte hindurchgehenden sittlichen Gericht auch auf ein noch *zukünftiges letztes Gericht* hinweist (1 Joh. 4, 17.; 2, 18., 3, 2.), so würde doch jedenfalls auf den Brief die bezeichnete Ansicht nicht passen. Und so hat man denn auch hierin einen Widerspruch der Lehre des Briefes und der des Evangeliums finden wollen. Während im Briefe eine mehr populäre eschatologische Erwartung enthalten sei, werde im Evangelium eine mehr vergeistigte gefunden. Indessen würde sich doch derselbe Widerspruch in den eigenen Reden Christi selbst aufzeigen lassen. Den nin einigen derselben wird in der ganz gleichen Weise wie im Briefe ein letztes äußeres Kommen Christi und ein Endgericht geweissagt (Ev. 6, 39 ff.; 5, 28. ff.). Sodann wird von *Neander* *) auch mit Recht hervorgehoben, daß man aus den letzten Reden Christi bei Johannes nicht schließen könne, daß Johannes aus den Reden Christi nicht auch die Lehre von seiner persönlichen Parusie zum Gericht und zur Vollendung seiner Kirche entnommen habe. Denn obgleich Johannes das geistige Element und was sich auf die Offenbarung Christi in dem Selbstbewußtsein der Jünger beziehe, besonders hervorhebe, so habe er doch damit dessen leibliche Auferstehung und eine Vorherverkündigung derselben durch ihn (Ev. 10, 18.) keineswegs ausgeschlossen. Wie es sich nun aber auch mit den eigenen Reden Christi bei Johannes in dieser Beziehung verhalten mag, so zeigen doch die vorhin bezeichneten Stellen aus dem ersten Briefe, daß für Johannes durch das Kommen Christi im Geiste das *äußere Kommen am Ende der Tage* keineswegs ausgeschlossen war. Und da nach ihm das neue Leben der Gläubigen immer noch durch die Sünde getrübt ist, so ist schon hiermit auch die

*) A. a. O. Thl. 2. S. 908.

Hoffnung auf eine noch zukünftige Vollendung des Heils als ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Lebens gegeben, wie denn auch der Begriff der Hoffnung dem Johannes selbst keineswegs fremd ist (1 Joh. 3, 3.). Sind auch durch das Gericht, welches von Christus schon jetzt vollzogen ist, die Menschen bereits principiell geschieden, so wird doch durch diese principielle Scheidung die äußere am Ende der Tage keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr mit Nothwendigkeit gefordert, und daß auch in den Reden Christi die Beziehung auf dieses letztere nicht ganz fehlt, zeigen die vorhin bezeichneten Stellen.

Schon in der Bezeichnung des Lebens, welches die Gläubigen durch Christus empfangen haben, als des ewigen liegt, daß dieses Leben, wo es einmal eingetreten ist, sich immer nur weiter entwickeln und herrlicher offenbaren kann, daß es aber nicht wieder durch den Tod unterbrochen wird. Da auch Johannes die Wiederkunft Christi für eine nahe bevorstehende hielt (1 Joh. 2, 18.), so finden wir auch bei ihm keinen näheren Aufschluß über den Zustand zwischen dem Tode des Einzelnen und der Parusie Christi. Wohl aber geht aus dieser Bezeichnung des Lebens als eines ewigen, sowie auch aus ausdrücklichen Aussprüchen Christi (Ev. 11, 25. 26.) hervor, daß dasselbe nicht etwa durch die Wiederkunft Christi nur wiederhergestellt wird, sondern daß es überhaupt durch den Tod nicht unterbrochen werden kann. Diese Idee einer unmittelbar an den Tod des einzelnen Gläubigen sich anschließenden höheren Vollendung seines geistigen Lebens ist auch in Ev. 14, 3. bezeichnet. Da hier von dem Wiederkommen Christi bei seiner Auferstehung aus dem früher bezeichneten Grunde nicht die Rede sein kann, in dem Zusammenhang aber dieser Stelle von dem Kommen Christi im Geiste und nicht von seinem äußeren Wiederkommen am Ende der Tage die Rede ist, so würde die Beziehung auf das erstere jedenfalls am nächsten liegen, wenn nur hiermit der volle Sinn der Worte Christi von einem Weilen der Gläubigen im Himmel erschöpft wäre. Wir geben deshalb der Beziehung auf die bei dem Tode des Einzelnen eintretende Vereinigung mit Christus den Vorzug und so enthält auch diese Stelle die Idee, daß durch den Tod das höhere Leben der Gläubigen nicht unterbrochen werden kann.

Wie in den letzten Reden Christi bei Johannes nicht auf die äußere Wiederkunft Christi zum Gericht hingewiesen wird, so wird der Blick auch nicht auf die diesem Kommen unmittelbar vorangehenden Ereignisse im Gebiete der Welt und der Kirche hingelenkt. Auch in dieser Beziehung bildet der Brief eine Ergänzung, indem er die Merkmale des nahe bevorstehenden Eintrittes der Parusie Christi in einer ähnlichen Weise wie Paulus näher bezeichnet. Auch nach Johannes geht der Wiederkunft Christi ein letzter Kampf des Reiches des Bösen gegen das Reich Gottes voran. Es ist aber nicht eine äußere Verfolgung der christlichen Kirche, sondern wie es eine geistige Macht ist, so sind es auch geistige Waffen, welche den Grund der Kirche zu vernichten drohen (1 Joh. 2, 18 ff.). Da Johannes von vielen Antichristen spricht (Vs. 18.), so könnte es scheinen, als habe er, wie ihm überhaupt die Vorstellung von einer äußeren letzten Verfolgung der

Kirche fremd gewesen sei, so auch die gewöhnliche Vorstellung von einem Antichrist nicht getheilt, sondern vielmehr zu berichtigen gesucht. Indessen läßt diese Stelle auch den Sinn zu, daß Johannes aus dem Auftreten der vielen, in denen bereits das antichristliche Princip wirksam ist, auf die nahe bevorstehende Erscheinung des einen Antichrists schloß. Wie bei Johannes dieses eschatologische Lehrstück überhaupt nicht so entwickelt ist als bei Paulus, wie er die einzelnen Akte, in welche die Wirksamkeit Christi zur Vollendung seines Reiches zerfällt, nicht so genau unterscheidet als dieser letztere, so finden wir im Briefe auch weder die Verklärung des Körpers, noch die Verklärung der äußeren sichtbaren Natur geschildert, vielmehr hebt er auch in dieser Beziehung nur hervor, wie mit der Wiederkunft Christi die innige Vereinigung der Gläubigen mit Christus und durch ihn mit Gott dann zu ihrer Vollendung gelangt sein wird (1 Joh. 3, 2.).

---

# Der Lehrbegriff der Apokalypse.

## Einleitung.

Ueber den Verfasser der Apokalypse. Daß der Verfasser der Apokalypse sich selbst ausdrücklich bezeichnet, während dies weder im Evangelium, noch im Briefe Johannis der Fall ist, unterscheidet allerdings die Apokalypse von diesen letzteren Schriften, läßt aber für sich allein noch nicht auf eine Verschiedenheit ihres Verfassers schließen. Eine schon tiefer greifende Verschiedenheit liegt darin, daß das Evangelium sich als Werk eines unmittelbaren Augenzeugen des Lebens Christi und zwar eines Apostels darstellt, während dagegen der Verfasser der Apokalypse sich weder selbst bestimmt als einen Apostel bezeichnet, noch auch in derselben Merkmale sich finden, welche mit Nothwendigkeit auf diese Annahme hinführen. Selbst wenn 1, 2. auf das Schauen des irdischen Lebens Christi bezogen werden könnte, was jedoch nach dem Zusammenhang dieser Worte keineswegs der Fall ist, würde doch hierin immer nur dies liegen, daß der Verfasser dieser Schrift ein unmittelbarer Jünger des Herrn war, nicht aber, daß er gerade zur Zahl der Apostel gehörte. In 1, 9. würde aber nur dann eine Beziehung auf den Apostel Johannes liegen, wenn man voraussetzt, daß die Sage von dem Aufenthalt desselben auf der Insel Patmos anderweitig sicher beglaubigt und daß an dieser Stelle von einem Exil des Verfassers auf dieser Insel die Rede ist. Da nun aber beides nicht der Fall ist, so läßt sich auch aus dieser Stelle kein Merkmal für die Abfassung dieser Schrift durch den Apostel Johannes ent-

nehmen. Daß aber kein Anderer als der Apostel Johannes sich so schlechthin nur als den Knecht Christi bezeichnen und mit solcher Zuversicht und mit solchem Nachdruck den Gemeinden schreiben konnte, läßt sich, wie Neander *) mit Recht bemerkt, deshalb nicht behaupten, weil der Verfasser in jener ihm zu Theil gewordenen Vision den Beruf, in solchem Tone zu schreiben, empfangen zu haben glauben konnte, wenn auch sein persönlicher Standpunkt ihm dies Gewicht in der christlichen Kirche nicht verlieh. Daraus, daß der Verfasser sich nicht selbst ausdrücklich als den Apostel bezeichnet, würde sich jedoch nur dann ein sicherer Schluß gegen die Annahme der Abfassung dieser Schrift durch den Apostel Johannes ziehen lassen, wenn dieselbe bestimmte Merkmale enthielte, die gegen die zuletzt bezeichnete Annahme sprechen. Dies ist aber eben so wenig als das frühere der Fall. Stände freilich die Annahme, daß diese Schrift nicht von dem Apostel Johannes verfaßt sein kann, schon unabhängig von der Stelle 21, 14. fest, so würde in ihr gewiß eine Bestätigung dieser Ansicht gefunden werden müssen. Für sich allein betrachtet spricht diese Stelle aber immer noch nicht mit völliger Sicherheit gegen die Annahme der Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes, wenngleich diese Worte mehr gegen als für die Annahme zeugen, daß der Verfasser als einer der Apostel gelten wollte. In den äußeren kirchlichen Zeugnissen dagegen wird die Annahme der Abfassung dieser Schrift durch den Apostel Johannes allerdings immer vorzugsweise ihre Stütze finden. Für dieselbe sprechen nicht bloß dieselben Zeugnisse, welche für den apostolischen Ursprung des Evangeliums zeugen, sondern ihr Zeugniß ist, wie es zunächst scheint, in Bezug auf die erstere noch bestimmter und ausdrücklicher. Indessen steht die Apokalypse doch zunächst schon darin hinter dem Evangelium zurück, daß sie ursprünglich im Kanon der syrischen Kirche fehlte. Sodann verliert eines der Hauptzeugnisse, das des Irenäus, dadurch an Gewicht, daß derselbe in Bezug auf die Zeit der Abfassung dieser Schrift einer falschen Tradition folgte, die mit dem, was sich aus der Apokalypse selbst mit Sicherheit ergibt, in Widerspruch steht. Zwar beweist ein Irrthum in Bezug auf die Zeit der Abfassung noch nicht, daß er sich auch in Bezug auf den Verfasser geirrt habe, doch wird durch einen Irrthum in der ersteren Beziehung das Gewicht seines Zeugnisses auch in dieser letzteren jedenfalls geschwächt. Sodann finden wir doch auch schon in der alten Kirche Zweifel an der apostolischen Abfassung dieser Schrift. Allerdings sind es Zweifel aus inneren Gründen, doch würden dieselben überhaupt haben entstehen können, wenn die Ueberlieferung der Kirche eine in dieser Frage völlig übereinstimmende, in sich abgeschlossene gewesen wäre? — Da diese Schrift selbst den Namen eines Johannes an der Spitze trägt, in der apostolischen Kirche aber der Apostel Johannes alle anderen dieses Namens frühzeitig verdunkelte, so konnte schon früh durch eine leicht entstehende Verwechslung die

*) A. a. O. Thl. 2. S. 629 Anm.

Apokalypse als eine Schrift des Apostels Johannes betrachtet werden. Zwar ist die Frage nach dem kanonischen Character dieser Schrift nicht von der nach ihrer Abfassung durch den Apostel Johannes abhängig. Da jedoch dieser Character durch diese letztere Annahme bedingt erschien, so mußte man um so mehr geneigt sein, diese Schrift als ein Werk des Apostels Johannes zu betrachten. Dazu kommt, daß die Apokalypse schon wegen ihres Chiliasmus eine große Anziehungskraft hatte, während das Evangelium äußerlich und innerlich sehr stark als eine Schrift des Apostels Johannes beglaubigt sein mußte, um als solche schon so frühzeitig und so allgemein anerkannt zu werden. Diese Gründe reichen hin, um zu erkennen, daß sich die Frage nach dem Verfasser dieser Schrift auch auf dem Gebiet der äußeren kirchlichen Zeugnisse nicht allein entscheiden läßt. Daß bei dieser Frage vorzugsweise die inneren Gründe in Betracht kommen, daß es in dieser Beziehung ebenso wenig an mannigfachen Berührungspunkten, wie an tiefgreifenden Differenzen zwischen der Apokalypse und dem Evangelium fehlt, erhellt auch schon bei einer nur oberflächlichen Betrachtung. An sich können weder die ersteren, noch die letzteren die apostolisch johanneische Abfassung auch dieser Schrift, ebenso wenig aber auch das Gegentheil beweisen. Haben diese Schriften manches Gemeinsame, so würde daraus noch immer nicht mit Nothwendigkeit folgen, daß sie auch von demselben Verfasser herrühren. Der Verfasser der Apokalypse kann ja aus der Umgebung des Apostels hervorgegangen, er kann auch ein unmittelbarer Jünger des Herrn gewesen sein. Vieles, was als ein Anklang an Reden Christi, wie wir sie gerade nur im Evangelium Johannis finden, erscheint, würde sich bei der zuletzt bezeichneten Annahme erklären. Auf der anderen Seite würden aber auch Differenzen tiefgreifender Art noch nicht bestimmt die Annahme der Abfassung dieser Schrift durch den Apostel Johannes ausschließen, wenn sich dieselben aus der Verschiedenheit des Gegenstandes, der äußeren Veranlassung, der Zeit der Abfassung hinreichend erklären ließen. Die hier bezeichnete Frage würde sich leicht lösen lassen, wenn in der Apokalypse von einem eigenthümlichen Lehrbegriff ihres Verfassers überhaupt gar nicht die Rede sein könnte. Allerdings dürfen wir, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, je mehr das prophetische Schauen einen objectiven Character hat, um so weniger Alles auf Rechnung der Person des Verfassers setzen, vielmehr haben wir die objective Macht als einen Factor anzuerkennen, dessen Berücksichtigung in der Beurtheilung des Inhaltes leiten und Vorsicht gebieten muß. Aber Schmid hebt doch selbst zugleich hervor, daß die Modification der prophetischen Anschauung eine individuelle bleibt, und bei der in der Apokalypse so stark ausgeprägten Eigenthümlichkeit ihres Verfassers können wir nicht einmal sagen, daß der subjectiv menschliche Factor hier mehr zurücktritt, als in den übrigen apostolischen Schriften. Wäre nun die Verwandtschaft zwischen der Apokalypse und dem

*) A. a. O. Thl. 2. S. 363.

Evangelium größer als die Differenzen, würden sich diese letzteren aus der Verschiedenheit des Gegenstandes genügend erklären lassen, so würde, da die äußeren Zeugnisse mehr für als gegen die apostolisch johanneische Abfassung dieser Schrift sprechen, diese letztere nicht zweifelhaft sein. Sie würde auch dann noch festgehalten werden können, wenn man zur Erklärung dieser Verschiedenheiten eine auch durch den Einfluß der veränderten Zeitumstände bedingte weitere Entwicklung der Lehre im Geiste des Johannes hinzunehmen müßte. Nur müßte in diesem Falle der Lehrtropus der Apokalypse dem des Evangeliums und des Briefes nicht bloß nicht widersprechen, sondern es müßte sich auch nachweisen lassen, wie der Apostel von der Auffassung der christlichen Wahrheit, wie sie sich in der Apokalypse findet, zu dem Lehrtropus, wie ihn das Evangelium enthält, fortschreiten konnte. Es müßten in der Apokalypse sich Anschauungen nachweisen lassen, welche weiter entwickelt zu einer Auffassung der christlichen Wahrheit, wie sie das Evangelium enthält, hinführen. Wenn nun auch der Lehrtropus des Evangeliums und der der Apokalypse nicht einander ausschließen, so stehen sie doch sowohl in Bezug auf die Grundanschauung, als auch in Bezug auf die einzelnen Lehren zu einander in einem gegensätzlichen Verhältniß. Um also beide Schriften von einem und demselben Verfasser herzuleiten, müßten wir nicht bloß eine allmählige weitere Entwicklung der Lehre im Geiste des Johannes, sondern eine tiefgreifende Umgestaltung seiner ganzen Auffassung der christlichen Wahrheit annehmen. Da indessen die Abfassung der Apokalypse unter Voraussetzung ihres apostolisch johanneischen Ursprungs bereits in die spätere Zeit des Lebens des Apostels fällt, da der Verfasser derselben auch schon längere Zeit in den kleinasiatischen Gemeinden gewirkt haben muß, so ist ein solcher Umschwung seines inneren Lebens und seiner Auffassung der christlichen Wahrheit nicht wahrscheinlich, wozu noch kommt, daß der Lehrtropus des Apostels Johannes von Anfang an weniger Anziehungskraft gerade für die Judenchristen gehabt haben kann. Da nun aus den eigenen Angaben der Apokalypse sich die Frage nach ihrem Verfasser nicht mit Gewißheit entscheiden läßt, da ferner die äußeren kirchlichen Zeugnisse zwar mehr für, als gegen die Annahme der apostolischen Abfassung sprechen, aber doch auch kein ganz sicheres Resultat geben, da endlich die inneren Gründe, aus welchen in letzter Beziehung diese Frage allein entschieden werden kann, mehr gegen, als für die bezeichnete Annahme sprechen, so halten wir doch die Annahme für wahrscheinlicher, daß diese Schrift nicht von dem Apostel Johannes verfaßt ist.

Veranlassung, Zeit der Abfassung. Wie alle wahre Prophetie wurzelt auch die Apokalypse in bestimmt gegebenen geschichtlichen Verhältnissen. Ihre nächste Veranlassung liegt in einer großen blutigen Verfolgung der christlichen Kirche, welche von einer heidnischen Macht ausgegangen war. Zwar weissagt der Seher eine Zerstörung Jerusalems, was auf den Gegensatz hinweist, in welchem nach ihm die Kirche auch zu dem jüdischen Volk steht. Aber während sich die eschatologischen Reden Christi vorzugsweise mit dem jüdischen

Volke und seinem Untergang beschäftigen, tritt in unserer Schrift die Beziehung auf dieses letztere hinter der Beziehung auf das Heidenthum zurück, was sich zwar zunächst aus der bezeichneten Veranlassung derselben erklärt, aber zugleich auch mit dem eigenthümlichen Lehrtropus dieser Schrift zusammenhängt. Da nun die heidnische Macht, von welcher diese Verfolgung der christlichen Kirche ausging, als eine Weltmacht, die Stadt, deren Untergang geweissagt wird, als eine Weltstadt bezeichnet wird, so kann es schon hiernach keinem Zweifel unterliegen, daß es das römische Reich ist, in dessen Verfolgung der christlichen Kirche die nächste Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift liegt. Beschäftigt sich nun die Apokalypse allein mit dem Schicksal dieses Reiches oder zieht sie auch die früheren Weltreiche, welche als die vorzüglichsten Träger des Heidenthums dastehen, in den Kreis ihrer Betrachtung? Ist das antichristliche römische Reich nur eines der sieben Häupter des Thieres, oder ist das ganze Thier als das Bild dieses Reiches zu betrachten? Daß nun das Reich, dessen Vernichtung der Seher weissagt, als ein noch damals bestehendes betrachtet wird, würde noch nicht gegen die zuletzt bezeichnete Auffassung entscheiden, denn dies könnte auch als lebendige Vergegenwärtigung des zum Theil schon Vergangenen, nur zum Theil noch Gegenwärtigen betrachtet werden. Wohl aber spricht gegen diese Auffassung zunächst schon dies, daß die Häupter des Thieres nicht sieben Reiche, sondern daß sie sieben einzelne Herrscher nach der eigenen ausdrücklichen Erklärung des Verfassers der Apokalypse bezeichnen, daß ferner diese Schrift nicht, wie man nach dieser Ansicht annehmen müßte, den Kampf der Welt gegen das Reich Gottes überhaupt, sondern speziell gegen die christliche Kirche schildert. Daß nun die erste große Verfolgung der christlichen Kirche von Seiten des römischen Reiches die Veranlassung dieser Schrift wurde, muß schon an sich als wahrscheinlich betrachtet werden, weil gerade sie einen besonders tiefen Eindruck machen mußte. Dazu kommt, daß diese Schrift noch vor der Zerstörung Jerusalems abgefaßt sein muß. Da der Tempel zur Zeit der Abfassung als ein noch bestehender vorausgesetzt wird (11, 1.); so ist schon hierdurch die Annahme ausgeschlossen, daß die Zerstörung Jerusalems von dem Verfasser schon vorausgesetzt werde, daß er die bereits wieder aufgebaute und von den Juden wieder bewohnte Stadt im Auge habe. Daß wir aber auch nicht ein vaticinium post eventum hier vor uns haben, erhellt daraus leicht, daß in diesem letzteren Fall die Zerstörung der Stadt und des Tempels gewiß nicht als eine nur theilweise geschildert worden wäre. Ist aber die Schrift noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt, so kann der Seher auch nur die erste große Verfolgung der christlichen Kirche von Seiten des römischen Reiches im Auge haben, wozu noch kommt, daß die eigenen ausdrücklichen Aufschlüsse, die der Verfasser von dem Thiere gibt, nur an diese erste Verfolgung der christlichen Kirche unter Nero denken lassen.

Anordnung. Es ist die Zukunft des Reiches Gottes in seinem Kampfe mit der antichristlichen Welt und in seinem Siege über dieselbe, welche diese Schrift darstellt. Finden wir auch sonst in den apostolischen Schriften mannichfache Hinweisungen auf die Zukunft des Reiches Gottes, ist auch dieses eschatologische Lehrstück namentlich von Paulus, dessen Briefe mannichfache Berührungspunkte mit den eschatologischen Ideen der Apokalypse darbieten, reich entwickelt, so ist doch in keiner der übrigen apostolischen Schriften dieses eschatologische Lehrstück mit der Vollständigkeit als gerade in dieser Schrift entwickelt. Namentlich unterscheidet sie sich in dieser Beziehung wesentlich von dem Lehrbegriff des Apostels Johannes, in welchem gerade diese Seite der christlichen Wahrheit am meisten zurücktritt. Und dies wird immer als einer der wichtigsten Differenzpunkte zwischen dem Lehrgehalt der Apokalypse und dem des Evangeliums betrachtet werden müssen, der sich auch nicht allein aus der Verschiedenheit des Gegenstandes, der Veranlassung dieser Schriften erklären läßt. Hiernach müssen wir aber in der Darstellung des Lehrbegriffs der Apokalypse von dem eschatologischen Lehrstück ausgehen. Der Darstellung dieses Lehrstücks lassen wir sodann die übrigen, so weit sie characteristische Seiten darbieten, folgen.

---

Das eschatologische Lehrstück. Da die Apokalypse in einer Zeit großer äußerer Bedrängnisse der christlichen Kirche abgefaßt und die Gläubigen in diesem ihrem Kampfe mit der Welt zu trösten und zu ermuthigen bestimmt ist, so findet allerdings die Hervorhebung gerade dieses eschatologischen Lehrstücks zunächst in der Veranlassung derselben ihre Erklärung. Insofern jedoch durch die Veranlassung des Evangeliums und des Briefes Johannis eine stärkere Hervorhebung dieser Seite der christlichen Wahrheit keineswegs ausgeschlossen war, muß man zur Erklärung der in dieser Beziehung stattfindenden Differenz auf eine Verschiedenheit des Lehrtropus dieser Schriften zurückgehen. Der Mittelpunkt dieses eschatologischen Lehrstücks ist, wie in der ganzen übrigen apostolischen Lehre, so auch in unserer Schrift die Wiederkunft Christi. Zwar ist mit der Parusie nach dem Apokalyptiker noch nicht die letzte Vollendung aller Dinge eingetreten, zwischen der ersteren und dieser letzteren liegt vielmehr ein Zeitraum von langer Dauer in der Mitte, in welchem die Verklärung alles Irdischen nur begonnen hat, aber noch nicht vollendet ist. Da aber doch die Verklärung alles Irdischen mit der Parusie bereits beginnt, so kann sie als der Mittelpunkt des eschatologischen Lehrstücks der Apokalypse bezeichnet werden. Die Wiederkunft Christi aber tritt, wenngleich plötzlich, so doch nicht unvermittelt ein. Durch große Begebenheiten im Gebiete der Natur und der Geschichte ist dieselbe mannichfach vorbereitet. Deshalb schildert der Seher zuerst die Ereignisse, welche der Parusie vorangehen müssen. Da die Abfassung der Apokalypse in die apostolische Zeit fällt, so werden wir schon von vornher-

ein voraussetzen, daß in ihr die Wiederkunft Christi als eine nahe bevorstehende betrachtet wird. Hiermit stimmt überein, daß überall auf die Nähe dieses Ereignisses hingewiesen und gerade durch diese Idee die sittlichen Ermahnungen begründet werden. Zwar nahm man an, daß über den Zeitpunkt des Anfangs der Erfüllung der Weissagung die Apokalypse keine Bestimmung enthalte, daß nur die schnelle Aufeinanderfolge der Ereignisse nach dem ersten Beginn derselben in ihr bezeichnet sei. Abgesehen davon indeß, daß diese Ansicht den wiederholten ausdrücklichen Hinweisungen des Verfassers auf die Nähe dieses Ereignisses widerspricht, ist sie auch nicht einmal richtig, da nicht alle diese Ereignisse so schnell auf einander folgen, als die bezeichnete Ansicht voraussetzt, indem ja zwischen der Wiederkunft Christi und letzten Vollendung aller Dinge ein längerer Zwischenraum in der Mitte liegt. — Der Apokalypse liegt die Auffassung zu Grunde, daß die Zeit, welche der Wiederkunft Christi vorangehen wird, eine Zeit eines großen Kampfes der Welt gegen das Reich Gottes sein werde. Noch einmal wird vor seiner Vernichtung durch Christus das Böse alle seine Kraft zum Kampfe gegen die christliche Kirche zusammenraffen, namentlich hat die Wiederkunft Christi das Auftreten des Antichrists und seinen Kampf gegen die christliche Kirche zu ihrer unmittelbaren Voraussetzung. Die Zeiten, welche der Parusie Christi vorangehen werden, sind Zeiten außerordentlicher Ereignisse im Gebiete der Natur und Geschichte, welche jene letzte große Katastrophe vorzubereiten bestimmt sind. Es sind Zeiten der durch den Gegensatz, in welchen die Welt zum Reiche Gottes getreten war, hervorgerufenen Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit. Zwar kommt erst im Endgericht die Heiligkeit Gottes zu ihrer vollen Offenbarung, aber das Endgericht ist doch nur der Endpunkt einer Reihe von Gerichten, welche dieses letzte Gericht vorzubereiten bestimmt sind. Diese Gerichte sind nicht Ausfluß der erziehenden Liebe Gottes bestimmt eine sittliche Umkehr der Welt zu bewirken. Da die Welt nicht Gegenstand der göttlichen Liebe, sondern seines Zornes ist, so sind sie auch nur als die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche mit der Sünde das Uebel unzertrennlich verknüpft, zu betrachten. Wenn als die Folge dieser Gerichte Gottes eine Umkehr der Welt erwartet wird (9, 21.), so folgt doch daraus nicht, daß dieser erwartete Erfolg auch als der eigentliche Zweck dieser Gerichte gedacht sei.

Nach den Weissagungen Christi bei den Synoptikern sollte man erwarten, daß als der Gegenstand der göttlichen Strafgerichte auch in der Apokalypse das ungläubige Judenthum betrachtet sei, daß die göttlichen Gerichte, welche der Parusie vorangehen, die Zerstörung Jerusalems vorzubereiten bestimmt seien. Allerdings ist nun auch in unserer Schrift als eine der beiden antichristlichen Mächte das ungläubige Judenthum betrachtet. Aber als die Stadt, deren Vernichtung der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangeht, wird nicht Jerusalem, sondern vielmehr Rom bezeichnet, da nicht Jerusalem, sondern nur Rom eine Weltstadt wie die in Cap. 17. 18. geschilderte war. Sodann ist die Beziehung auf das antichristliche Heidenthum

auch schon in dem ersten Abschnitt der Schilderung der göttlichen Strafgerichte so deutlich (vergl. z. B. 9, 20.), daß schon hiernach nicht das jüdische Volk als der erste und vorzüglichste Gegenstand der göttlichen Strafgerechtigkeit betrachtet werden kann. Allerdings ist wegen des Gegensatzes, in welchem die christliche Kirche zu dem ungläubigen Judenthum steht (2, 9.), auch dieses als eine der antichristlichen Mächte, deren Vernichtung der Wiederkunft Christi vorangehen muß, aufgefaßt, aber die Schilderung der Zerstörung Jerusalems in Cap. 11. greift nicht wesentlich in den Gang der Ereignisse, welche auf den Untergang Roms von Anfang an berechnet sind, ein. Allerdings gehen der Zerstörung Jerusalems schon mannichfache göttliche Strafgerichte voraus, aber diese Gerichte zielen von Anfang an auf die Zerstörung Roms hin, und diese muß als der eigentliche Gegenstand der Weissagung der Apokalypse betrachtet werden, was sich, wie wir schon bemerkten, zunächst daraus erklärt, daß die Verfolgung der christlichen Kirche, durch welche die Apokalypse veranlaßt worden ist, gerade von dem Römischen Reiche ausgegangen war und speziell in Rom stattgefunden hatte. Da jedoch das Gericht über Jerusalem nach dem Apokalyptiker einen wesenlich verschiedenen Character von dem über Rom hat, so läßt sich die bezeichnete Anschauung nicht allein aus der Veranlassung der Apokalypse erklären. Da das Römische Reich als die mächtigste Stütze des Heidenthums in einem unauflöslichen Gegensatz zur christlichen Kirche stand, so muß der Wiederkunft Christi die Vernichtung dieses Reiches vorangehen. Es ist aber der äußere gewaltsame Sturz der beiden antichristlichen Mächte, welche der Seher schildert. Wie das äußere Wiederkommen Christi zum Gericht der Mittelpunkt seiner Weissagung ist, so ist dem entsprechend sein Blick auch auf die äußeren Ereignisse, welche der Parusie vorangehen müssen, gerichtet. Auch der Fall Roms aber tritt wie die Wiederkunft Christi zwar plötzlich ein, aber doch ebenso wenig völlig unvermittelt. Vorbereitet wird er durch eine Reihe von Gerichten, welche sich gegen das Ende hin immer mehr steigern. Für den Seher ist Rom der Inbegriff des antichristlichen Heidenthums. Mit der Vernichtung Roms ist daher die Macht des Heidenthums selbst zwar noch nicht ganz vernichtet, aber doch in entscheidender Weise gebrochen. Das Heidenthum ist zwar auch nach der Vernichtung Roms noch vorhanden, und beginnt nach einem Zeitraum von langer Dauer von neuem den Kampf gegen die christliche Kirche (20, 8.), aber sein letzter Kampf gegen die christliche Kirche ist doch nur ein Kampf von kürzester Dauer. Es sind aber große Erschütterungen im Gebiete der Natur und der Geschichte, welche den Untergang Roms vorzubereiten bestimmt sind. Ihre Größe und schnelle Aufeinanderfolge ist das characteristische Zeichen der der Wiederkunft Christi unmittelbar vorhergehenden Zeit. Und zwar wiederholen sich dieselben Gerichte nicht immer von neuem. Der Seher schildert nicht immer von neuem dieselben göttlichen Gerichte unter neuen Bildern, sondern es findet zugleich zwischen den einzelnen Gerichten ein angemessener Fortschritt statt. Nach der Anschauung des Sehers werden sich gegen das Ende hin

diese Gerichte immer mehr steigern. Dieses Ende aber wird nur als der Schlußpunkt einer langen Reihe von Gerichten eintreten. Das letzte der sieben Gerichte, welches die Entscheidung bringen soll, zerfällt immer wieder in eine Reihe einzelner Gerichte, die gegen das Ende hin sich immer mehr steigern, bis dann der längst erwartete und vorbereitete Untergang Roms eintritt. Da nach dem Apokalyptiker die ersten Gerichte schnell aufeinanderfolgen, er auch nur die späteren ausführlicher schildert, so müßte man erwarten, daß er doch gerade das 7te Gericht am ausführlichsten geschildert haben würde. Unmöglich konnte er dasselbe, wie dies nach der Ansicht, daß er eine Reihe einander völlig parallel laufender Gerichte schildern wollte, der Fall sein würde, in 8, 1. übergehen und zu einer neuen Gruppe göttlicher Strafgerichte fortschreiten. Es bleibt hiernach nur die Ansicht übrig, daß sich das letzte der sieben Gerichte auch nachher noch einmal wieder in eine Reihe von Gerichten zerlegt. Haben diese späteren Gerichte auch manches gemeinsam mit den früheren, so unterscheiden sie sich doch auch wieder wesentlich von ihnen durch ihre Größe und ihren Umfang.

Das Gericht über Jerusalem. Gegen die Ansicht, nach welcher in Cap. 11, 1 ff. nicht ein Gericht über Jerusalem, sondern über die verweltlichte Kirche geschildert sein soll, spricht, daß der Seher von den Läuterungsgerichten über die Kirche in den sieben Sendschreiben handelt, daß er dagegen von Cap. 6. an die göttlichen Gerichte über das Heidenthum, die mit der Zerstörung Roms endigen, schildert. Die andere Ansicht aber, nach welcher man hier ein neues Läuterungsgericht über das schon wieder aufgebaute und von den Juden wieder bewohnte Jerusalem finden wollte, wird schon dadurch ausgeschlossen, daß von einer ersten Zerstörung Jerusalems und des Tempels in der Apokalypse gar nicht die Rede ist, was nothwendig hätte der Fall sein müssen, wenn hier eine zweite Zerstörung geweissagt wäre. Da der Seher auch den Gegensatz, in welchem die christliche Kirche zu dem ungläubigen Judenthum steht, auf's stärkste hervorhebt, sollte er in die Weissagung des Sieges der Kirche über die antichristlichen Mächte nicht auch die Weissagung der Zerstörung Jerusalems mit aufgenommen haben? Dieser Ansicht scheint nur daraus eine wirkliche Schwierigkeit zu entstehen, daß Vs. 2. und Vs. 13. eine nur theilweise Vernichtung der Stadt und Zerstörung des Tempels geweissagt zu sein scheint, während doch in den letzten Reden Christi unzweifelhaft eine völlige Zerstörung verkündigt ist. Sollte nun der Seher in so auffallender Weise den eschatologischen Reden Christi widersprochen haben? Sollte ihm dieser Widerspruch ganz verborgen geblieben sein? Aber da er sich mit diesen Reden genau vertraut zeigt, da sie die eigentliche Grundlage seiner Weissagung bilden, so ist dies letztere nicht anzunehmen. Man hat nun aus der Weissagung einer nur theilweisen Zerstörung der Stadt die Anschauung entnommen, daß nach dem Seher das durch ein Strafgericht geläuterte Jerusalem auch noch ferner den Mittelpunkt des Reiches Gottes bilden werde, worin dann ein sicheres Zeugniß für ein stark judaistisches Gepräge dieser Schrift liegen würde. Sollte nun in der nur theilweisen Zerstörung

des Tempels, in der Bewahrung des inneren Heiligthums vor dem Untergang bezeichnet sein, daß auch in der christlichen Kirche die Verehrung Gottes immer an den Tempel gebunden bleiben solle? Wie hätte aber dann der Apokalyptiker das Heil auch für die Heiden bestimmt bezeichnen können, ohne einer anderen Bedingung ihrer Theilnahme an demselben als des Glaubens zu gedenken? Wie hätte er auch, wenn nach seiner Ansicht das Reich Gottes im neuen Bunde nicht als ein rein geistiges zu betrachten wäre, als die Güter desselben nur rein innere, unsichtbare bezeichnen können? Denn auf die Schilderung des vollendeten Reiches Gottes, wie wir sie in der Apokalypse finden, kann man sich gegen das Gesagte nicht berufen, da diese Vollendung des Reiches Gottes die Wiederkunft Christi zu ihrer Voraussetzung hat. Wenn daher in der Apokalypse eine nur theilweise Zerstörung des Tempels und der Stadt geweissagt wird, so müssen wir, um nicht mit der sonstigen Lehre derselben in Widerspruch zu treten, den nächsten buchstäblichen Sinn dieser Weissagung verlassen. In der Bewahrung des inneren Heiligthums vor der Zerstörung werden wir eine bildliche Darstellung des Gedankens finden, daß nur das Aeußere, Zufällige der alttestamentlichen Theokratie aufgelöst wird, das wahre, unvergängliche Wesen derselben im neuen Bunde erhalten bleibt. Und in der nur theilweisen Zerstörung der Stadt liegt der Gedanke bezeichnet, daß es nur eines Strafgerichtes bedarf, um den noch empfänglichen Theil des jüdischen Volkes für das Heil in Christo zu gewinnen. Während das antichristliche Rom seinem völligen Untergang entgegengeht, hält der Seher die Hoffnung fest, daß nicht das ganze jüdische Volk in seinem Unglauben gegen das Heil in Christo verharren, daß gerade dieses göttliche Gericht über Jerusalem von jener erhabenen Wirkung begleitet sein werde. Auf diese größere Empfänglichkeit des jüdischen Volkes für das Heil weist auch wohl hin, daß die Zeugen der Wahrheit, welche aus der Mitte der christlichen Kirche als Bußprediger hervorgehen werden, nach 11, 7. nicht sowohl von den Juden, als vielmehr von der antichristlichen heidnischen Macht getödtet werden sollen. Es erhellt leicht, daß in der bezeichneten Fassung diese Weissagung mit den eschatologischen Reden Christi nicht in Widerspruch steht.

Das Gericht über Rom. Der Antichrist. Nach einer in neuerer Zeit vorgetragenen Ansicht soll der Seher unter dem Bilde des Thieres mit sieben Häuptern (13, 1.) nicht speziell das antichristliche römische Reich, sondern eine Reihe heidnischer Weltmonarchieen verstehen, deren eine nur das römische Reich sei. Da nun die sieben Häupter nach der eigenen Deutung der Apokalypse zugleich sieben Hügel bezeichnen sollen (17, 9.), so würde dies nach dieser Ansicht von sieben Hauptsitzen des Heidenthums als eben so vielen Mittelpunkten dieser Reiche verstanden werden müssen. Wie sollte es indessen erklärt werden, daß in der Apokalypse immer nur von dem einen dieser Reiche und dem einen dieser Sitze des Heidenthums die Rede ist? Konnte der Verfasser jene anderen als bekannt voraussetzen? Wie sollte es auch erklärt werden, daß das eine dieser sieben Häupter, also

das römische Reich, nach 13, 3. von einem tödtlichen Schlage getroffen erscheint? Sollte sich dies etwa auf den dem Heidenthum durch die christliche Kirche drohenden Untergang beziehen? Aber wie konnte doch zugleich wieder von einer Heilung dieses tödtlichen Schlages die Rede sein (Vs. 3.), da die Gefahr, welche dem römischen Reiche von der christlichen Kirche drohte, eine immer größere wurde? Wie konnte auch der Seher da, wo er selbst eine Deutung des Bildes gibt, die uns über den Sinn desselben nicht in Zweifel läßt (17, 10.), das Bild der sieben Häupter selbst wieder durch ein neues Bild erklären, indem er sieben Reiche als sieben Könige bezeichnete? Eine Schwierigkeit scheint nur bei der Deutung des Thieres auf das römische Reich daraus zu entstehen, daß die Vernichtung Roms als ein Werk des Thieres bezeichnet wird (17, 16.). Wie konnte überhaupt noch nach der Vernichtung Roms von dem Thiere und seinem Kampfe gegen Christus die Rede sein? Dies erklärt sich daraus, daß der Verfasser an manchen Stellen eines der sieben Häupter des Thieres auch als das Thier selbst bezeichnet (17, 11.), weil in dem einen dieser Häupter die ganze Macht und Verworfenheit dieses Thieres zur Erscheinung kam. Da nun die Zerstörung Roms von einem der sieben Häupter des Thieres ausgehen wird, so erklärt es sich hieraus, wie der Verfasser 17, 16. die Zerstörung der Stadt als ein Werk des Thieres bezeichnen konnte. Bei der Deutung des Bildes der sieben Häupter von sieben Kaisern, wie sie der Seher selbst gibt, wird also nach der Anschauung desselben die Zerstörung Roms von einem dieser Kaiser ausgehen. Da nun das Auftreten dieses einen Kaisers der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangehend gedacht ist und Christus selbst unmittelbar mit ihm in den Kampf tritt, so ist der eine dieser römischen Kaiser offenbar als der Antichrist von dem Seher betrachtet. Wird er als der eine der sieben Könige und dann doch zugleich wieder als der achte bezeichnet (17, 11.), so kann dies nur den Sinn haben, daß er zweimal die Herrschaft dieses Reiches in seinen Händen haben werde. Damit stimmt überein, daß seine Herrschaft in 17, 8. als eine bereits vergangene und doch auch wieder zugleich als eine noch in der Zukunft bevorstehende bezeichnet wird, daß das eine der Häupter des Thieres als von einem tödtlichen Schlage getroffen erscheint, was auf den Sturz desselben hindeutet. Ist aber die zweite Herrschaft desselben eine erst noch bevorstehende (17, 8.), so liegt darin auch schon, daß der Kaiser, welcher zur Zeit der Abfassung der Apokalypse auf dem Throne saß, nicht als der Antichrist betrachtet werden kann, ebenso wenig aber auch nach 17, 10. der auf diesen unmittelbar folgende. Erst nach der kurzen Herrschaft dieses letzteren soll dann der Kaiser, der schon einmal auf dem Throne gesessen hatte, von neuem wieder denselben einnehmen. Da nun ohne Zweifel doch nur derjenige der römischen Kaiser, von welchem bereits eine große Verfolgung der christlichen Kirche ausgegangen war, als der Antichrist aufgefaßt werden konnte, die Apokalypse aber vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt sein muß, so können wir nur an die erste Verfolgung denken und müssen schon hiernach annehmen, daß unter dem Bilde des Nero

der Verfasser den Antichrist schildere. So bezeichnet, wie Neander *) mit Recht bemerkt, Alles dies als den Zeitraum, in welchem die Apokalypse geschrieben sein muß, den Kaiserwechsel nach Nero, während das Bild von diesem Ungeheuer noch in frischem Bewußtsein war und man die Zukunft nach den gesteigerten Bildern der Vergangenheit sich auszumalen geneigt war. Nero ist der Antichrist, der als Antichrist und Roms Zerstörer wieder kommt, der alle zwingen will, sein Bild göttlich anzubeten. Diese Ansicht erhält eine weitere Bestätigung und Erläuterung durch eine in der damaligen Zeit weit verbreitete Sage, welche namentlich in Kleinasien eine große Bewegung hervorrief, daß Nero nicht wirklich gestorben sei, sondern sich nur über den Euphrat zurückgezogen habe, um von dort her wieder zu erscheinen. Der Eindruck, welchen dieser Kaiser, in dem das Böse den höchsten Grad erreicht hatte, gemacht hatte, war ein so gewaltiger, daß man noch lange Zeit hindurch sich nicht an den Gedanken seines Todes gewöhnen konnte und eine Wiederkehr desselben erwartete. Und auch von diesem Kommen des Nero mit seinen mit ihm zur Zerstörung Roms verbundenen zehn Königen (den zehn Hörnern des Thieres, die in seinem Dienste Rom verbrennen und zerstören (17, 16.)) vom Euphrat her findet sich in der Apokalypse eine bestimmte Andeutung (16, 12.). Daß aber der Seher den Antichrist gerade unter dem Bilde des Nero schildert, hängt damit zusammen, daß er das damalige römische Reich als den Repräsentanten des Heidenthums und alles Ungöttlichen betrachtet. Hiermit war die Auffassung des Antichrists als eines weltlichen Machthabers, welcher mit äußerer Gewalt die christliche Kirche unterdrückt, von selbst gegeben. Ist nun die Beziehung auf das antichristliche römische Reich unverkennbar, so ist auch die Auffassung des Antichrists als eines der Herrscher dieses Reiches gesichert. Gegen dieselbe kann auch nicht entscheiden, daß die Weissagung des Sehers in dieser bestimmten Form ihre Erfüllung nicht gefunden hat. Denn gilt dasselbe nicht auch von der Weissagung des nahe bevorstehenden plötzlichen Untergangs Roms und der Verkündigung der unmittelbaren Nähe der Wiederkunft Christi, wie wir sie nicht bloß in unserer Schrift, sondern auch bei Paulus und den übrigen Aposteln finden? Daß der Seher den Antichrist gerade unter dem Bilde des Nero schildert, hängt mit der Idee vom Antichrist selbst und seinem der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangehenden Auftreten nicht wesentlich zusammen. Diese letztere ist dem Apokalyptiker mit dem Apostel Paulus und Johannes gemeinsam und gehört zu den „großen apostolischen Anschauungen von dem Entwicklungsgang des Gottesreiches, welche ihrem Kerne oder der darin enthaltenen Idee nach zu würdigen sind." Oder sollten wir deshalb, weil die Weissagung der Apokalypse vom Antichrist in dieser bestimmten Form ihre Erfüllung nicht gefunden hat, der Weissagung selbst jede Wahrheit absprechen? Dann aber würden wir auch die Idee von einer zweiten Wiederkunft Christi

*) A. a. O. Thl. 2. S. 630.

verwerfen müssen, weil dieselbe nicht unmittelbar auf den Untergang Roms gefolgt ist. Aber auch in Bezug auf die Zerstörung Roms müssen wir den ewig bleibenden Gehalt von der zeitlichen und unwesentlichen Form, in welche derselbe eingekleidet ist, wohl unterscheiden. Hat deshalb, weil die Zerstörung Roms nicht in der bestimmten Weise, in welcher sie hier geweissagt ist, erfüllt worden ist, die Weissagung des Sehers von dem Siege des Reiches Gottes über das antichristliche Heidenthum weniger Wahrheit? Sollen wir, weil die Apokalypse nicht in dieser bestimmten Form erfüllt ist, Rom gar nicht oder nur zum Theil als den eigentlichen Gegenstand der Weissagung des Sehers betrachten? Gewiß hat nun, weil mit dem Untergang des antichristlichen römischen Reiches das Heidenthum selbst noch nicht völlig vernichtet ist, diese Weissagung von dem Siege der christlichen Kirche über die antichristlichen Mächte noch nicht ihre volle und letzte Erfüllung gefunden. Dem Apokalyptiker aber ist das damalige römische Reich der Repräsentant des antichristlichen Heidenthums und alles Ungöttlichen. Nach ihm ist dieses letztere mit dem Sturze Roms selbst vernichtet. Er unterscheidet deshalb auch nicht zwischen einer ersten Erfüllung dieser Weissagung in dem Untergang des römischen Reiches und einer noch weiteren Erfüllung in der stets noch fortgehenden Besiegung alles ungöttlichen, antichristlichen heidnischen Wesens.

Die Wiederkunft Christi. Wie der Seher eine erste und zweite Auferstehung unterscheidet (20, 5.) und die letztere von der ersten durch einen langen Zeitraum getrennt denkt, so finden wir auch bei ihm, wenn auch nicht so ausdrücklich wie in der ersteren Beziehung, ein Kommen Christi zur Vernichtung des Antichrists und ein Kommen zum Weltgericht unterschieden. Da nun aber überall, wo wir in den apostolischen Briefen die Idee vom Antichrist finden, der Antichrist als der unmittelbare Vorläufer der Wiederkunft Christi betrachtet wird, so liegt schon hiernach die Annahme nahe, daß auch in der Apokalypse 19, 11 ff. nicht ein Kommen Christi in einem neuen Strafgericht, sondern seine Wiederkunft geschildert wird, wie denn auch das in unserem Abschnitt geschilderte Kommen Christi ganz anders aufgefaßt und dargestellt ist als sein Kommen in den göttlichen Strafgerichten, welche diese Wiederkunft Christi vorbereiten sollen. In dem Antichrist hat das Böse eine Höhe erreicht, in welcher es seiner schnellen Vernichtung durch Christus entgegengeht, Christus allein vermag aber auch die unüberwindliche äußere Macht, in deren Besitz der Antichrist nach der Apokalypse ist, zu zerstören. Allerdings ist mit der Vernichtung des Antichrists das Böse selbst noch nicht völlig vernichtet, aber nur noch eine letzte ohnmächtige Reaktion gegen das Reich Gottes kann von ihm ausgehen. Mit der Vernichtung des Antichrists fällt die Verklärung der Gläubigen, welche in dem Kampfe gegen den Antichrist bis an's Ende standhaft blieben, unmittelbar zusammen. Bei der Wiederkunft Christi zur Besiegung des Antichrists werden nicht alle vor der Parusie entschlafenen Gläubigen der Verklärung theilhaftig, vielmehr wird 20, 4. deutlich nur eine bestimmte Klasse derselben bezeichnet. Die Größe ihres Kampfes mit

dem Antichrist und ihre Standhaftigkeit in demselben macht sie dieser Auszeichnung vor den übrigen Gläubigen würdig. Liegt nun auch zwischen der letzten Vollendung alles Irdischen, wie sie erst beim Weltgericht eintritt und der Wiederkunft Christi noch ein längerer Zeitraum in der Mitte, so beginnt doch, indem ein Theil der Gläubigen der Verklärung schon jetzt theilhaftig wird, mit dieser letzteren bereits der Zustand der Verklärung, wenngleich derselbe noch nicht ein allgemeiner ist.

Das tausendjährige Reich. Der Zeitraum, welcher zwischen der Wiederkunft Christi und dem Weltgericht in der Mitte liegt, wird als ein Zeitraum von tausend Jahren bezeichnet (20, 2.), was jedenfalls, man mag nun diese Bestimmung buchstäblich nehmen oder nicht, die Bezeichnung eines Zeitraums von sehr langer Dauer ist. Da indessen sonst die Zahlen in der Apokalypse nicht buchstäblich aufzufassen sind, so werden wir dies auch auf diese Zeitbestimmung anzuwenden haben. Da der Apokalyptiker selbst bei der Schilderung des Zustandes des Reiches Gottes während des tausendjährigen Reiches nicht lange verweilt, sondern schnell zur Schilderung des Reiches Gottes in seiner Vollendung übergeht, so muß uns auch hier vieles dunkel bleiben. Und es würde auch ein vergebliches Bemühen sein, wenn wir versuchen wollten, alle hier entstehenden Schwierigkeiten zu lösen. Mit Sicherheit können wir in dieser Beziehung zunächst nur dies bestimmen, daß der Zustand der Kirche während dieses Zeitraums noch wesentlich von dem Zustand des vollendeten Reiches Gottes, wie er erst mit dem Weltgericht beginnt, verschieden ist. Da erst mit diesem die Verklärung der Erde und die Vernichtung des Todes eintritt (20, 14.; 21, 1.), so ist auch während dieses Zeitraums die Vollendung des Reiches Gottes noch nicht eingetreten. Wohl aber ist in demselben die letzte Vollendung schon viel näher gerückt. In ihm hat die Kirche die Herrschaft über das Heidenthum erlangt. Was 20, 8. von einer neuen Verfolgung der christlichen Kirche von Seiten des Heidenthums nach Ablauf der tausend Jahre gesagt wird, setzt aber das Vorhandensein der Heiden auf der Erde während dieses Zeitraums noch voraus, wenngleich sie bis an die Enden der Erde zurückgedrängt scheinen. Auch dies läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß die chiliastische Idee in der Apokalypse einen viel geistigeren, idealeren Character als in der jüdischen Theologie gewonnen hat, weshalb auch die Bestimmung des Zeitraums dieses Reiches nicht so buchstäblich aufgefaßt werden darf. Nirgends treten uns in der Apokalypse in ihrer Schilderung des tausendjährigen Reiches Züge, welche auf ein sinnliches, äußeres Glück hinweisen, entgegen. Und schon dies, daß der Seher nur so kurz bei der Schilderung dieses Reiches verweilt, ist für die Lehre desselben characteristisch. Deshalb haben wir wohl auch die Herrschaft der Kirche über die Heiden während dieses Zeitraums nicht als eine äußere Weltherrschaft aufzufassen. Vielmehr ist wohl dies nur als die Anschauung der Apokalypse zu bezeichnen, daß die Macht des Heidenthums während dieses Zeitraums gebrochen, daß das Heidenthum während desselben den Einflüssen des Evangeliums zugänglich geworden ist.

Allerdings darf der Zustand der Kirche während dieses Zeitraums auch nicht mehr als der gegenwärtige irdische aufgefaßt werden, indem derselbe ja die Wiederkunft Christi bereits zu seiner Voraussetzung hat. Sollen wir nun annehmen, daß Christus nach der Vernichtung des Antichrists mit denjenigen Gläubigen, die der Verklärung bereits theilhaftig geworden sind, in den Himmel zurückgeht, um nach Ablauf der tausend Jahre zum Gericht von neuem auf Erden zu erscheinen? Oder sollen wir ihn während des tausendjährigen Reiches bereits auf Erden gegenwärtig denken? Beide Vorstellungen sind mit Schwierigkeiten verknüpft und mit völliger Sicherheit wird sich diese Frage auch nicht beantworten lassen. Doch ist die zuletzt bezeichnete Ansicht noch mit viel größeren Schwierigkeiten als die erstere verknüpft. Da die während dieses Zeitraums noch lebenden Gläubigen noch nicht der Verklärung theilhaftig geworden sind, da auf der noch nicht verklärten Erde der Tod noch herrscht, wie sollten auch die schon verklärten Gläubigen mit dem verklärten Christus während dieses Zeitraums auf der noch nicht verklärten Erde gegenwärtig gedacht werden können? Wie könnte auch in diesem letzteren Fall die christliche Kirche nach Ablauf der tausend Jahre noch einmal Gegenstand der Verfolgung von Seiten der Heiden sein? Allerdings ist von einem neuen Kommen Christi zum Weltgericht, welches von seinem Kommen zur Vernichtung des Antichrists noch verschieden wäre, 20, 11 ff. nicht die Rede, aber bei den unauflöslichen Schwierigkeiten, mit welchen die Vorstellung von der Gegenwart Christi auf Erden während dieses Zeitraums verbunden ist, dürfen wir entweder das 19, 11 ff. geschilderte Kommen Christi nicht von seinem Kommen zum Gericht verstehen oder wir müssen wie eine zwiefache Auferstehung so auch ein zwiefaches Kommen Christi, ein Kommen zur Vernichtung des Antichrists und ein Kommen zum Weltgericht, von einander unterscheiden. Da nun die erstere Annahme aus den früher bezeichneten Gründen unzulässig ist, so bleibt nur die zweite übrig.

Wird nun nach der Anschauung der Apokalypse die christliche Kirche während dieses Zeitraums so die Welt durchdringen, daß der Widerstand gegen das Reich Gottes beim Eintritt des Weltgerichts ganz verschwunden sein wird? Wenn indessen auch die Welt während des tausendjährigen Reiches den Einflüssen des Evangeliums zugänglicher geworden ist, wenn auch der Gegensatz, in welchem das Heidenthum zum Reiche Gottes steht, in diesem Zeitraum nicht zu einer äußeren Verfolgung der christlichen Kirche sich steigert, so ist doch dieser Gegensatz noch vorhanden und wird auch gegen das Ende der irdischen Entwicklung der Kirche noch einmal hervortreten. Auch die schon zur Herrschaft über das Heidenthum gelangte Kirche wird noch einmal Gegenstand der Verfolgung von Seiten dieses letzteren sein. Aber gerade in dieser letzten Verfolgung offenbart sich die Ohnmacht des Heidenthums auch am stärksten (20, 9.). Sollen wir nun daraus, daß die Gläubigen als in einer Stadt versammelt gedacht werden (20, 9.), schließen, daß nach der Apokalypse die neutestamentliche Theokratie nur als die durch ein göttliches Strafgericht geläuterte alttestamentliche

aufzufassen sei? Sollen wir annehmen, daß die heilige Stadt, die 20, 9. erwähnt wird, das erneuerte Jerusalem sei? Indessen wie der Seher das vollendete Reich Gottes unter dem Bilde einer Stadt darstellt, konnte er auch die Gläubigen auf Erden als in einer Stadt versammelt denken.

Das Weltgericht und das neue Jerusalem. Ist schon mit der Vernichtung des Antichrists die Macht des Bösen gebrochen, so wird dasselbe doch erst bei der zweiten Wiederkunft Christi zum Weltgericht völlig vernichtet. Erst im Endgericht kommen alle die früheren Gerichte zu ihrem Abschluß, erst mit ihm kommt deshalb auch das Reich Gottes zu seiner Vollendung. Enthält auch die Apokalypse mehrfache bestimmte Andeutungen, daß das höhere geistige Leben der Gläubigen durch den Tod nicht unterbrochen werden kann, ist auch ein Theil derselben schon vor dem Weltgericht der Verklärung theilhaftig geworden, so kommt doch erst mit der Vollendung des Reiches Gottes auch der Zustand der einzelnen Gläubigen zu seiner Vollendung. Wenn nun der Gegensatz der Welt gegen das Reich Gottes bis zum Weltgericht besteht, mit diesem letzteren aber eine ewige Scheidung zwischen den Gläubigen und der Welt eintritt, so scheint sich damit nicht vereinigen zu lassen, daß auch nach dem Endgericht in 22, 2. noch Heiden vorausgesetzt werden und auf eine erst dann eintretende Bekehrung derselben hingewiesen wird. Würden nun diese dunkeln Stellen wirklich einen dogmatischen Gebrauch zulassen, würde nicht in ihnen nur die allgenugsame Fülle des göttlichen Lebens und die Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes symbolisch dargestellt sein, so würde aus ihnen als die Anschauung des Apokalyptikers sich ergeben, daß auch durch das Endgericht die Möglichkeit einer weiteren Entwicklung noch nicht ausgeschlossen ist. Dies würde auch mit der sonst in der Apokalypse so stark hervortretenden Idee einer ewigen mit dem Endgericht eintretenden Scheidung der Frommen und Gottlosen nicht geradezu in Widerspruch stehen. Denn nur auf den Antichrist und den Teufel und die, welche dem Bilde des ersteren göttliche Verehrung erwiesen, wird diese letztere bezogen, nicht aber auf die für das Heil empfänglichen Heiden, zu welchen während ihres irdischen Lebens die Kunde des Evangeliums nicht gelangt ist. — In manchen Zügen der Schilderung des Reiches Gottes in seiner Vollendung (z. B. 21, 22. 23.) zeigt sich eine so ideale Auffassung dieses Zustandes, daß man einzelne Züge der Schilderung gegen den Sinn und Geist dieser Schrift buchstäblich auffassen muß, um dem Seher sinnliche Vorstellungen von diesem Zustand zuzuschreiben. Allerdings ist nach seiner Anschauung die innere Herrlichkeit der Gläubigen dann auch in die äußere Erscheinung getreten, aber als den Mittelpunkt des Glückes in dem vollendeten Reiche Gottes hebt doch der Seher überall die durch keine Sünde mehr getrübte Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott hervor (21, 22. 23.). Dabei darf man in dieser Schilderung so wenig, als in der Schilderung der göttlichen Strafgerichte die einzelnen Züge, die nur zur Veranschaulichung dienen, pressen, indem man auf diesem Wege überall auf einander sich gegenseitig aufhebende Vorstellungen stößt.

Die Lehre von Christus. Seine Person. Bei dem engen Zusammenhang, der zwischen der Lehre von der Person Christi und der vom Werke Christi stattfindet, werden wir, wenn in der ersteren der judaistische Standpunkt weit überschritten ist, schon von vornherein annehmen, daß auch in der Lehre vom Werke Christi das Gleiche der Fall sein werde. Eine je höhere Anschauung von der Hoheit und Seligkeit der Gläubigen, von der Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes wir in der Apokalypse finden, um so höher muß auch die Anschauung des Verfassers von Christus sein, um so weniger kann er den Unterschied zwischen dem alten und neuen Bunde verkannt haben. Wenn man in neuerer Zeit überall in der Apokalypse mit Ausnahme der Christologie ein stark judaistisches Gepräge finden wollte, so wird es immer unerklärlich bleiben, daß die höhere Auffassung von der Person und dem Werke Christi ohne allen Einfluß auf die übrigen Anschauungen des Verfassers geblieben sein sollte. Deshalb hat man denn auch die Ausdrücke, die sich auf die Person Christi beziehen, möglichst abzuschwächen versucht, ohne zu bedenken, daß man mit demselben Rechte auch die verwandten Aussprüche des Paulus und des Apostels Johannes ihres vollen Sinnes berauben könnte. Da diese Schrift den Sieg Christi über die antichristlichen Mächte schildert, so tritt in ihr auch am meisten die göttliche Macht und Herrlichkeit hervor, welche Christus nach seiner Erhebung zum Vater empfangen und in der Vernichtung der Welt offenbart. Daß der erhöhte Christus in uneingeschränktem Besitz der göttlichen Macht und Herrlichkeit und deshalb Gegenstand göttlicher Anbetung und Verehrung von Seiten aller Geschöpfe ist, geht schon aus der Kluft hervor, durch welche auch die höchsten Geister noch von Christus getrennt sind. Gehen auch in letzter Beziehung die Geschicke der Welt und der Kirche von Gott aus, so werden doch die göttlichen Gerichte von Christus, von dem nicht bloß die Kirche, sondern auch die Welt schlechthin abhängig ist, vollzogen. Vermöge seiner göttlichen Allwissenheit vermag er allein die Zukunft der Kirche zu enthüllen, vermöge seiner Allmacht diese Zukunft allein herbeizuführen. Die absolute Macht und Herrlichkeit Christi sind die Grundzüge in dem Bilde des verklärten Christus in der Apokalypse. Die starke Hervorhebung gerade dieser Seite gehört zu dem mehr alttestamentlichen Gepräge, durch welches sich die Apokalypse in characteristischer Weise von dem Lehrtropus des Evangeliums und des Briefes Johannis unterscheidet. Allerdings liegt es nahe, die bezeichnete Eigenthümlichkeit allein aus der Veranlassung dieser Schrift zu erklären. Und zur Bestätigung dieser Ansicht könnte man darauf verweisen, daß da, wo der Seher das Verhältniß Christi zu den Gläubigen schildert, auch Bilder hervortreten, welche die Idee der innigsten Vereinigung Christi mit den Seinen ausdrücken. Aber vorherrschend wird doch auch in dieser Beziehung die Kluft, durch welche der sündige sterbliche Mensch von Christus getrennt ist, hervorgehoben (1, 17.). Und da durch die Veranlassung des Evangeliums und des Briefes die stärkere Hervorhebung dieser letzteren Seite keineswegs ausgeschlossen war, so genügt es nicht, daß man zur Erklärung der bezeichneten Eigenthümlich-

keit der Apokalypse nur auf die Veranlassung und den Zweck derselben hinweist. — Gewiß würde nun bei der durch die ganze Apokalypse sich hindurchziehenden Polemik gegen die Vergötterung des Creatürlichen, wie sie sich im Heidenthum findet, der Seher Christus nicht als Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung haben auffassen können, wenn er ihn nur als Geschöpf betrachtet hätte. Und so geht er denn auch von dem Zustand des verklärten Christus auf den Zustand vor seiner Erscheinung im Fleische zurück. Wenn nun Christus zunächst von dem Apokalyptiker als ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet wird (3, 14.), so kann dies schon nach dem vorhin Bemerkten nicht in dem Sinne geschehen sein, als sei Christus selbst ein Geschöpf, wenn auch immerhin das erste derselben. Durch diese Auffassung würde sich ja der Verfasser mit seiner sonstigen Lehre in den größesten Widerspruch verwickelt haben. Es spricht aber auch gegen die bezeichnete Auffassung, daß er Christus sonst ganz ebenso wie Gott als den πρῶτος und ἔσχατος bezeichnet (22, 13.), worin die Idee absoluter Praeexistenz enthalten ist. Hiernach kann die Bezeichnung Christi als der ἀρχὴ τῆς κτίσεως nur in dem gleichen Sinne als die Bezeichnung Christi bei Paulus als des πρωτότοκος πάσης κτίσεως gebraucht sein. Sie kann nur den Sinn haben, daß er vor aller Creatur aus Gott hervorgegangen ist, die Bahn des Lebens für die ganze Schöpfung gebrochen hat. Daß das Sein der Welt in ihm selbst erst begründet ist, würde allerdings nicht unmittelbar in dieser Bezeichnung liegen, durch welche er nur zunächst aus dem Complex alles Geschaffenen herausgenommen wird. Wohl aber folgt diese Anschauung von selbst aus dieser letzteren und unmittelbar liegt dieselbe in der Bezeichnung Christi als des λόγος τοῦ θεοῦ (19, 13.). Allerdings finden wir bei dem Apostel Johannes immer nur die Bezeichnung Christi als des λόγος, nicht die als des λόγος τοῦ θεοῦ. Sollte hierin aber eine wirkliche Verschiedenheit zwischen dem Lehrbegriff des Evangeliums und dem der Apokalypse liegen? Doch gewiß ebenso wenig als zwischen der Bezeichnung Christi als des πρωτότοκος πάσης κτίσεως bei Paulus und der Bezeichnung desselben in der Apokalypse als der ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ eine wirkliche Verschiedenheit stattfindet. Oder sollte vielleicht die Bezeichnung Christi als des λόγος τοῦ θεοῦ in der Apokalypse überhaupt in einem ganz anderen Sinne als im Evangelium gebraucht sein, sollte Christus in der ersteren etwa nur in Bezug auf die neue sittliche Schöpfung oder vielleicht gar nur in Beziehung auf die durch ihn enthüllten göttlichen Rathschlüsse und Gerichte λόγος τοῦ θεοῦ genannt sein? Aber der Zusammenhang, in welchem diese Bezeichnung in der Apokalypse vorkommt, nöthigt durchaus nicht zu einer solchen Beschränkung. Und da wir auch sonst in derselben die entwickelten Ideen des Evangeliums und des Briefes von der Person Christi finden, der Apokalyptiker an dieser Stelle diese Bezeichnung Christi als eine seinen Lesern bekannte voraussetzt, so liegt die Annahme am nächsten, daß er sie auch in demselben Sinne als der Evangelist gebraucht haben werde. Vorausgesetzt also, daß die Apokalypse nicht

selbst von dem Apostel Johannes herrührt, würde hierin ein besonders auffallendes Zeugniß von einem schon vorhandenen johanneischen Lehrtropus liegen.

Damit, daß in der Apokalypse besonders das eschatologische Lehrstück entwickelt ist, hängt es zusammen, daß in ihr aus dem Werke Christi besonders die Seite, welche hierauf Bezug hat, hervorgehoben wird, während alle anderen Seiten mehr vorausgesetzt als eingehender entwickelt werden. Es ist aber besonders der Tod Christi, der aus dem Werke Christi noch hervorgehoben wird, was schon in der sich durch die ganze Apokalypse hindurchziehenden Bezeichnung Christi als des Lammes liegt. Sollte hiermit nur die scheinbare Schwäche Christi im Gegensatz zu seiner göttlichen Stärke, welche im Bilde des Löwen liegt, bezeichnet sein? Indessen da auch sonst in der Apokalypse der Tod Christi als das einzige Rechtfertigungs- und Reinigungsmittel aufgefaßt wird, so liegt die Beziehung dieser Bezeichnung Christi als des Lammes auf diesen seinen Tod nahe, und zwar nicht sowohl die Beziehung auf das Paschalamm, die viel ferner liegt, als vielmehr auf das Opferlamm bei Jesaias.

Während das Evangelium und der Brief Johannis wie Schmid *) mit Recht bemerkt, fast nur die mit der Erlösung zusammenhängenden sittlichen Eigenschaften Gottes betonen, hebt die Apokalypse mehr die allgemeinen metaphysischen Eigenschaften Gottes, welche sich auf sein Verhältniß zur Welt beziehen, hervor, woraus aber Schmid noch keineswegs auf eine Verschiedenheit des Lehrtropus geschlossen wissen will. Allerdings ist nun auch bei dieser Verschiedenheit der besondere Zweck der Apokalypse, den allmähligen Sieg Christi über die Welt darzustellen, mit in Anschlag zu bringen, wie es aber zur Erklärung der übrigen Verschiedenheiten, welche zwischen der Apokalypse und dem Evangelium stattfinden, nicht genügt, auf die Verschiedenheit der Veranlassung, des Zweckes dieser Schriften zurückzugehen, so ist dies auch in dieser Beziehung der Fall. Dies letztere gilt auch in Bezug auf die zwischen der Apokalypse und dem Evangelium stattfindende Verschiedenheit in der Lehre vom Geiste Gottes. Diese besteht darin, daß in der ersteren der Geist Gottes nicht sowohl in seiner Beziehung auf die Erlösung als ethisches Princip, sondern vielmehr in seiner Wirkung auf die Welt, die Natur aufgefaßt wird. Er ist der Inbegriff der göttlichen Kräfte, durch welche Gott in der Welt wirkt und seine Rathschlüsse vollzieht.

Eine weitere Verschiedenheit zwischen dem Lehrtropus des Evangeliums und dem der Apokalypse liegt darin, daß in der letzteren die Beziehung auf ein höheres Geisterreich, die in dem ersteren zurücktritt, sehr stark hervorgehoben wird. Allerdings läßt sich daraus, daß der Apostel Johannes keinen didactischen Gebrauch von dieser Lehre macht, nicht schließen, daß er diese Anschauung überhaupt nicht getheilt habe. Wohl aber kann man hierin eine Eigenthümlichkeit seines Lehrtropus

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 382 f.

um so sicherer erkennen, als das Evangelium und der Brief hierin ganz übereinstimmen. Wenn nun auch in der Apokalypse nicht alle die einzelnen Züge, in welchen der Seher die Beziehung dieser höheren Geisterwelt zu Gott und zur Welt schildert, einen dogmatischen Gebrauch zulassen, so erhellt doch aus der starken Hervorhebung dieser Lehre das Gewicht, welches er derselben beilegt. Er macht von derselben zunächst Gebrauch, um die Herrlichkeit Christi zu zeigen, die daraus erhellt, daß auch die höchsten Geister zu ihm in einem dienenden Verhältniß stehen, seine Befehle vollstrecken, ihm göttliche Anbetung und Verehrung erweisen (5, 11 ff.). Da nun der Seher die Zukunft des Reiches Gottes in seinem Siege über die Welt darstellt, so sind die Engel von ihm auch vorzugsweise in ihrer Beziehung zu den göttlichen Gerichten als die Vollstrecker derselben aufgefaßt. Aber freilich wird es hier immer schwierig bleiben, genau zu scheiden zwischen dem, was nur zur poetischen Einkleidung gehört und was als der eigentliche dogmatische Gehalt betrachtet werden muß. Daß der Vorstellung eines höheren Geisterreiches, dessen Haupt Christus ist, wie er das Haupt der erlöseten Menschheit ist, im Sinne des Apokalyptikers Realität zugeschrieben werden muß, kann nicht bezweifelt werden. Denn diese Lehre ist dieser Schrift mit den übrigen Aposteln gemeinsam. Aber wohl kann zweifelhaft sein, wie weit der ausgedehntere Gebrauch, den er von dieser Lehre macht, einen dogmatischen Gebrauch zuläßt. Die Grenzen werden sich nicht mit völliger Sicherheit bestimmen lassen. Wohl aber läßt sich im Allgemeinen mit Sicherheit erkennen, daß eine rein buchstäbliche Auffassung aller der einzelnen Züge, welche nur zur Veranschaulichung dienen, dem Sinn und Geist dieser Schrift widerstreitet.

Wenn auch der Apostel Johannes immer nur auf den bösen Geist, der an der Spitze dieses höheren Geisterreiches steht, hinweist, während die Apokalypse dieses Reich als ein in sich selbst wieder mannichfach gegliedertes darstellt, so ist doch die hier zu Grunde liegende Idee eines verborgenen Zusammenhanges zwischen der Sünde in der Menschheit und einem über die Menschheit hinausliegenden Gebiet des Bösen dem Evangelium und der Apokalypse gemeinsam. Auch nach der Apokalypse wie nach dem Evangelium ist die Zeit bis zur Erscheinung Christi die Zeit der unbedingten Herrschaft dieses bösen Geistes, namentlich wird das Heidenthum nach dem unauflöslichen Gegensatz, in welchem es zur christlichen Kirche steht, vorzugsweise als das Reich des Teufels betrachtet. Mit der Gründung des Erlösungswerkes ist die Herrschaft dieses bösen Geistes bereits principiell gebrochen (12, 9.). Wie nun das Reich des Teufels immer mehr durch Christus überwunden wird, dies zu schildern ist recht eigentlich der Gegenstand der Apokalypse. Gewinnt dieses Reich auch in den Zeiten, die der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangehen, einen neuen Aufschwung, so ist es doch in Wahrheit ein immer mehr verschwindendes, indem der Herrschaft des antichristlichen Bösen unmittelbar die Vernichtung desselben durch die Wiederkunft Christi folgt. Zwar ist es auch nach der Parusie noch vorhanden, aber doch als ein in sich

ohnmächtiges und seiner letzten völligen Auflösung durch das Weltgericht entgegengehendes.

Das Reich Gottes. Da die Idee des christlichen Universalismus in der Apokalypse wiederholt in der stärksten Weise ausgesprochen ist (vergl. z. B. 7, 9.), so würde sich nicht begreifen lassen, wie man in derselben überhaupt den jüdischen Partikularismus hätte finden können, wenn nicht derselben sonst ein stark judaistisches Gepräge nach einzelnen Stellen eigen zu sein schiene, wenn man nicht insbesondere einzelne Spuren einer Bevorzugung der Gläubigen aus den Juden vor den Heidenchristen in dieser Schrift zu finden geglaubt hätte. Zu dem ersteren rechnen wir nicht die angeblich in der Apokalypse enthaltene Polemik gegen den Apostel Paulus, denn es gehört eine große Befangenheit in vorgefaßten Ansichten dazu, um in der in den sieben Sendschreiben bekämpften Irrlehre den Paulinismus bekämpft zu finden. Da der Apokalyptiker sonst den paulinischen Universalismus wiederholt auf's stärkste ausspricht, ohne irgend dabei des Gesetzes als der Bedingung der Theilnahme am Heil zu gedenken, da er den Tod Christi als das einzige Rechtfertigungs- und Reinigungsmittel und den Glauben als die einzige Bedingung der Theilnahme am Heil betrachtet, wie hätte er mit der Lehre des Paulus in einem principiellen Gegensatz sich wissen können? Wie läßt sich auch ein solches judaistisches Element mit seiner entwickelten Lehre von der Person und dem Werke Christi, mit seinen erhabenen Anschauungen von der Hoheit, zu der die Gläubigen durch Christus erhoben sind, mit der Bezeichnung der Gläubigen aus den von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden als Priester (1, 6.) vereinigen? Wohl aber scheint an einigen Stellen den Gläubigen aus den Juden vor den Gläubigen aus den Heiden in der Apokalypse ein Vorzug zugeschrieben zu sein. Hierher gehört vor allem, daß 14, 1. als die Zahl derer, welche in der innigsten Gemeinschaft mit Christus stehen, an seiner Herrlichkeit Theil nehmen, die Zahl 144,000 bezeichnet wird. Diese Zahl aber scheint nach 7, 4 ff. genau die Zahl der Gläubigen aus den Juden zu sein, von denen Vs. 9 ff. die Gläubigen aus den Heiden unterschieden werden. Indessen sind doch zunächst die Märtyrer, denen nach dieser Schrift ein wirklicher Vorzug vor den übrigen Gläubigen zugeschrieben wird, nach 12, 17. vorzugsweise aus der Zahl der ehemaligen Heiden, wie denn auch die Verfolgung, welche die Apokalypse voraussetzt, vorzugsweise diese letzteren getroffen hatte. Wenn nun gerade Gläubige aus den Heiden zu diesem höchsten Vorzug gelangten, daß sie der ersten Auferstehung theilhaftig wurden, wie können in 14, 1 ff. gerade die Judenchristen im Unterschied von den Heidenchristen in der unmittelbaren Nähe Christi gedacht sein? Hiernach können wir unter den in 14, 1. bezeichneten 144,000 entweder nur alle wahrhaft an Christus Gläubigen, welche sich nach Vs. 4. von aller mit dem Heidenthum verbundenen Unkeuschheit rein erhalten hatten, oder mit Neander *) eine bestimmte Klasse derselben, die im

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 629 Anm.

christlichen Leben am weitesten Geförderten, welche in der ungetheilten Hingebung an den Herrn allein, dem ihr ganzes Leben geweiht war, ein eheloses Leben führten, verstehen. Da gegen diese letztere Ansicht indessen die große Zahl spricht, so geben wir der ersteren den Vorzug. Und wäre wirklich in 7, 4. die Zahl 144,000 als die Zahl der Gläubigen aus den Juden im Unterschied von den Heidenchristen zu betrachten, so würden wir hierin mit Neander einen Beweis finden, daß solche Zahlangaben in diesem Buche nicht so buchstäblich aufgefaßt werden dürfen. Da wir indessen in der Apokalypse auch sonst die Anschauung von der christlichen Kirche als dem wahren Israel finden, so könnte man dieselbe Anschauung auch auf die bezeichnete Stelle übertragen und unter den 144,000 alle Gläubigen verstehen, was ganz mit den in 14, 1 ff. enthaltenen Bestimmungen übereinstimmen würde. Hierfür spricht, daß in 7, 9 ff. nicht sowohl die noch auf Erden lebenden Gläubigen aus der Zahl der Heiden, sondern vielmehr, wie aus Vs. 13 f. erhellt, die christlichen Märtyrer geschildert werden. Weil gerade die Gläubigen aus den Heidenchristen von der ersten großen Verfolgung vorzugsweise getroffen wurden, konnten diese Märtyrer in Vs. 9. als allen Völkern angehörige bezeichnet werden. Hiernach findet die Annahme eines judaistischen Characters der Apokalypse oder auch nur einer besonderen Auszeichnung der Christen jüdischer Abkunft vor den Gläubigen aus den Heiden in der Apokalypse selbst keine Bestätigung. Oder sollte die erstere in dem Chiliasmus derselben liegen? Indessen liegt ja auch nach Paulus zwischen der Parusie Christi und der letzten Vollendung alles Irdischen ein Zeitraum in der Mitte, wenngleich nach diesem letzteren bereits bei der Parusie alle Gläubigen, nicht bloß, wie nach der Apokalypse, die Märtyrer der Verklärung theilhaftig werden. Einen sinnlichen Chiliasmus, fleischliche Vorstellungen von dem Zustand des vollendeten Reiches Gottes wird man aber in der Apokalypse nur bei einer buchstäblichen Auffassung ihrer Bilder gelehrt finden können, eine solche aber widerlegt sich durch sich selbst, „durch die sich einander gegenseitig aufhebenden widersprechenden Vorstellungen, welche sich daraus ergeben würden." Müßte es freilich als die Anschauung der Apokalypse betrachtet werden, daß das Reich Gottes in dem nicht zerstörten, sondern nur durch ein Strafgericht geläuterten Jerusalem seinen äußeren Mittelpunkt haben werde, so würde allerdings aus dieser Auffassung des Reiches Gottes als eines äußeren der judaistische Character, welchen man in dieser Schrift hat finden wollen, mit Sicherheit hervorgehen. Indessen da die Weissagung des Sehers von einer nur theilweisen Zerstörung des Tempels und der Stadt noch eine andere, als die buchstäbliche Auffassung zuläßt, da diese letztere auch durch die Stelle 20, 9. keineswegs mit Nothwendigkeit gefordert wird, da die freiere, geistigere Auffassung der bezeichneten Weissagung allein der übrigen Lehre der Apokalypse von dem Reiche Gottes, den Bedingungen, an welche die Theilnahme an dem Heil in Christo geknüpft ist, entspricht, so findet auch in dieser Weissagung die Annahme von dem judaistischen Character dieser Schrift keine Begründung.

# Zweiter Theil.

## Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe.

---

### Einleitung.

Durch die Darstellung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe ist unsere Aufgabe noch nicht ganz gelöst. Zwar konnten wir bei der Darstellung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe nicht ganz von den Beziehungen absehen, in welchen dieselben zu einander stehen. Namentlich konnten wir da, wo die Frage nach dem Verfasser zweifelhaft ist, uns der Vergleichung des Lehrgehaltes dieser Schriften mit den verwandten Lehrbegriffen nicht entziehen. Aber doch bleiben durch das Bisherige noch viele Fragen unbeantwortet, deren genauere Beantwortung der dogmatische Schriftgebrauch nothwendig voraussetzt. Ist dieser letztere, der die Schrift als eine einheitliche Urkunde göttlicher Offenbarung betrachtet, durch die Annahme, daß uns die apostolische Lehre in verschiedenen Gedankensystemen mit tiefgreifenden Unterschieden überliefert ist, nicht überhaupt ausgeschlossen? Hängen nicht bei dem organischen Character der Lehre der einzelnen Apostel alle einzelnen Lehren und Begriffe unter sich und mit der Grundanschauung so eng zusammen, daß Verschiedenheiten in einem Punkte zu Verschiedenheiten in allen übrigen werden? Oder sind nicht vielleicht umgekehrt alle Verschiedenheiten nur scheinbare? Lassen sie sich nicht alle bei genauerer Betrachtung vollkommen ausgleichen? Aber gesetzt, daß keines von beidem der Fall ist, sind die Unterschiede größer als die Einheit oder findet das umgekehrte Verhältniß statt? Ist die apostolische Lehre eine unterschiedslose Einheit, oder eine durch organische Ineinanderfügung der Unterschiede reich in sich gegliederte Einheit? Besteht das allen apostolischen Lehrbegriffen Gemeinsame nur in einzelnen abstrakten Grundbegriffen oder schließt es eine reiche Fülle concreter Bestimmungen in sich? Haben wir zu den allen apostolischen Lehrbegriffen gemeinsamen Elementen nur diejenigen zu rechnen, welche auch ausdrücklich von allen Aposteln ausgesprochen sind oder reicht das Gebiet des Gemeinsamen noch

weiter? Hat die Dogmatik nur solche Bestimmungen aufzunehmen, welche sich auf allen Aposteln gemeinsame Anschauungen gründen? Und wenn dies nicht der Fall ist, an welchen der verschiedenen apostolischen Lehrtropen hat sie sich da zu halten, wo die Lehre der einzelnen Apostel sich nicht in vollkommenen Einklang auflösen läßt? Erst nachdem wir die einzelnen apostolischen Lehrtropen einen jeden für sich dargestellt haben, können wir an die Beantwortung dieser Fragen gehen, welche allerdings bereits in der Einleitung zur Sprache kommen mußten, aber doch hier erst ihre Erledigung finden können und zwar nur dadurch, daß wir die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe mit einander vergleichen.

Die Aufgabe dieses Theiles unserer Darstellung kann nicht darin bestehen, daß wir aus den verschiedenen Systemen, welche wir bisher dargelegt haben, nun Ein System zu bilden versuchten. Dieses letztere muß vielmehr der Dogmatik vorbehalten bleiben, für welche unsere Darstellung nur eine Vorarbeit geben soll, die sie aber nicht selbst zu ersetzen bestimmt ist. Ein System christlicher Lehre läßt sich aus diesen verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen gar nicht bilden, ohne daß die Lehre der einzelnen Apostel weiter entwickelt würde, was aber gar nicht mehr zu unserer Aufgabe gehört. Vielmehr haben wir hier durch diese Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe nur zu zeigen, daß die Lösung der bezeichneten Aufgabe der Dogmatik nicht durch das gegensätzliche Verhältniß, in welchem einzelne dieser Lehrtropen zu einander stehen, von vornherein unmöglich gemacht wird, mit anderen Worten, daß der dogmatische Schriftgebrauch durch den rein historischen nicht ausgeschlossen wird, daß vielmehr dieser letztere von selbst zu dem ersteren hinführt. Hierbei entsteht aber die Frage, ob wir zu diesen allen Aposteln gemeinsamen Elementen nur solche Bestimmungen zu rechnen haben, welche auch von allen ausdrücklich ausgesprochen sind. Es erhellt leicht, daß auf diese Weise der Kreis dieser gemeinsamen Anschauungen ein nur beschränkter sein würde. Würden dagegen auch solche Momente hierher gerechnet werden müssen, welche nicht überall ausdrücklich hervorgehoben sind, so würde sich das Gebiet des Gemeinsamen sehr erweitern. Wäre nun die Lehre der Apostel uns in Schriften überliefert, bei deren Abfassung es in der Absicht ihrer Verfasser lag, eine erschöpfende vollständige Darlegung ihrer Auffassung der christlichen Wahrheit zu geben, so würde allerdings nur dasjenige, was in allen diesen Schriften ausdrücklich hervorgehoben ist, als gemeinsame Lehre derselben betrachtet werden können. Alles, was nicht überall ausdrücklich hervorgehoben wäre, würde eben damit in das Gebiet des Differenten fallen. Da nun aber die bezeichnete Voraussetzung, welche diesem Verfahren zu Grunde liegen würde, eine unberechtigte ist, so können auch solche Elemente, welche nicht von allen Aposteln ausdrücklich hervorgehoben sind, zu den allen Lehrbegriffen gemeinsamen gerechnet werden. Nur müssen sie entweder zu der allen Aposteln gemeinsamen Grundanschauung, welche die Voraussetzung ihrer Lehre bildet, gehören oder sich aus anderweitigen ausdrücklichen Bestimmungen ergeben. Die erstere aber

darzustellen, gehört nicht zur Aufgabe dieser Darstellung der apostolischen Lehre. Wir müssen sie hier aus der Theologie des alten Testaments als bekannt voraussetzen und können nur gelegentlich darauf hinweisen. Daraus, daß in den apostolischen Briefen überall auch solche Elemente, welche die Lehre der Apostel mit dem alten Testament gemeinsam hat, vorkommen, folgt noch nicht, daß wir diese Grundvoraussetzung der apostolischen Lehre auch hier wieder darzustellen haben. Dies ist vielmehr nur soweit der Fall, als diese Elemente im Zusammenhang mit der Lehre der Apostel von Christus unter neuen Gesichtspunkten aufgefaßt werden. In dem anderen Falle würden wir hier nur wiederholen können, was bereits in der Theologie des alten Testaments dargestellt ist und aus ihr als bekannt vorausgesetzt werden muß. — Wie nun nach dem Gesagten das allen Aposteln Gemeinsame nicht auf das, was von allen auch ausdrücklich hervorgehoben ist, eingeschränkt werden darf, so reicht auf der anderen Seite aber auch das Gebiet des Verschiedenen noch weiter, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Aus den Verschiedenheiten, wie sie sich hier zeigen, ergeben sich noch andere, welche nicht unmittelbar in diesen Schriften ausgesprochen sind. Diese Verschiedenheiten aber darzulegen, gehört nicht mehr zur Aufgabe dieser unserer Darstellung der apostolischen Lehre. Um diese Aufgabe zu lösen, müßten wir die Lehre der Apostel, wie sie in diesen Schriften niedergelegt ist, weiter entwickeln.

Um diese bisher näher bestimmte Aufgabe dieses zweiten Theiles unserer Darstellung zu lösen, könnten wir einen der verschiedenen Lehrbegriffe zu Grunde legen und mit ihm die übrigen vergleichen, wodurch dann auch das gegenseitige Verhältniß, in welchem diese letzteren zu einander stehen, in's Licht treten würde. Welcher der verschiedenen Lehrbegriffe sollte aber hierbei als Grundlage dienen? Derjenige, in welchem die christliche Wahrheit noch am wenigsten entwikkelt ist oder der, in welchem gerade das umgekehrte der Fall ist? Und wenn wir uns für einen dieser beiden entscheiden würden, könnte nicht mit demselben Rechte auch jeder der übrigen bei dieser Vergleichung zu Grunde gelegt werden? Wir könnten auch, um die bezeichnete Aufgabe zu lösen, uns darauf beschränken, nur diejenigen Lehrbegriffe, welche besonders viele Vergleichungspunkte darbieten, mit einander zu vergleichen. Allerdings müssen wir uns in diesem Theile auf diejenigen Punkte, in welchen die Verschiedenheiten in besonders auffallender Weise hervortreten, beschränken. Aber wir dürfen uns doch nicht damit begnügen, bloß das gegenseitige Verhältniß, in welchem einzelne dieser Lehrbegriffe zu einander stehen, zu zeigen. Da die Verschiedenheiten in den *einzelnen Lehren* genau mit einer Verschiedenheit in den *Grundanschauungen* zusammenhängen, so werden wir, wenn es sich um eine Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe handelt, auf die *Grundanschauungen* der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe zurückgehen und das gegenseitige Verhältniß, in welchem diese Grundanschauungen zu einander stehen, zu bestimmen suchen. Hierbei müssen wir freilich vieles aus dem Abschnitt, welchen wir der Darstellung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe vorausschickten, als bekannt voraus=

setzen. Daß die Verschiedenheit in den Grundanschauungen durch eine Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Offenbarung Gottes in Christo zu der alttestamentlichen Offenbarung bedingt ist, haben wir dort bereits auseinandergesetzt. Ebenso haben wir in dieser allgemeinen Characteristik der apostolischen Lehrbegriffe die Frage beantwortet, welches die Grundanschauungen der einzelnen Lehrbegriffe sind und in welchem Verhältniß dieselben zu einander stehen. Hier haben wir nur noch besonders die Frage zu untersuchen, ob diese verschiedenen Grundanschaunngen sich gegenseitig ausschließen. Doch da die Aufgabe dieses Theiles unserer Darstellung dadurch noch nicht als gelöst zu betrachten ist, daß wir nur die Grundanschauungen der apostolischen Lehrbegriffe mit einander vergleichen, da die Verschiedenheiten sich auch auf die einzelnen Lehren erstrecken, so müssen wir sodann auch noch nach den einzelnen Lehren die apostolischen Lehrbegriffe mit einander vergleichen. Allerdings ist die Verbindung, in welcher die einzelnen Lehren bei den einzelnen Aposteln unter sich und mit der Grundanschauung stehen, eine verschiedene. Dennoch bietet auch in dieser Beziehung die Lehre der verschiedenen Apostel vieles Gemeinsame dar. Nach allen hat die Erscheinung Christi zu ihrer Voraussetzung einen Zustand der Sünde in der Menschheit, der gemeinsame Gegenstand ihrer Verkündigung ist ferner das in Christo erschienene Heil, wenngleich nicht alle die Begründung dieses Heils durch Christus eingehender entwickeln. Von allen wird ferner der Glaube als die Bedingung der Theilnahme am Heil betrachtet. Nach allen Aposteln ist ferner das Heil gemeinschaftbildend und alle endlich unterscheiden die erste Begründung des Heils durch Christus von der Vollendung desselben durch die Paruste. Hierin liegt aber schon der Weg vorgezeichnet, welchen wir bei der Vergleichung der einzelnen Lehren einzuschlagen haben. Wir schließen diese einleitenden Bemerkungen mit der Untersuchung einer Frage, welche wir bereits früher berührt haben. Da die Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe zeigen wird, daß nicht alle Verschiedenheiten, die sich zwischen den einzelnen Lehrtropen finden, sich vollkommen ausgleichen lassen, daß die verschiedenen Lehrbegriffe sich zwar nicht gegenseitig ausschließen, aber doch auch sich nicht ganz decken, so könnte die Frage entstehen, ob nicht hierdurch ein dogmatischer Schriftgebrauch, der die Schrift als einheitliche göttliche Urkunde betrachtet, von vornherein unmöglich gemacht wird. Im Allgemeinen wird da, wo wirkliche Verschiedenheiten zwischen der Lehre der einzelnen Apostel sich finden, auf diejenigen Lehrtropen zurückzugehen sein, in welchen die christliche Wahrheit am reichsten und vielseitigsten entwickelt ist, wobei wir hier aus dem Folgenden voraussetzen, daß die Lehre der unentwickelteren Lehrtropen nicht in einem unauflöslichen Widerspruch mit der der entwickelteren steht. Die Dogmatik würde also vorzugsweise an den Lehrtropus des Paulus und Johannes gewiesen sein, aber allerdings immer dabei zugleich auf den Lehrbegriff des Jakobus und Petrus zurückzugehen haben, um zu sehen, ob diese nicht Seiten darbieten, welche die Lehre des Paulus und Johannes ergänzen. Finden sich nun auch zwischen der Lehre dieser letzteren Apostel Ver-

schiedenheiten, so sind dies doch nicht solche, welche eine Ausgleichung nicht zulassen und die dogmatischen Bestimmungen müssen so weit gehalten sein, daß sie die Lehre beider in sich aufnehmen können. Da wo aber Verschiedenheiten zwischen der Lehre eines Apostels und der Lehre einer Schrift, die nicht unmittelbar von einem Apostel herrührt, die sich nicht vollkommen ausgleichen lassen, stattfinden, hat sich die Dogmatik an diejenige Schrift zu halten, deren Verfasser zu der Zahl der Apostel in dem früher bezeichneten engeren Sinne gehört.

---

Die Grundanschauungen. Wenn Jakobus den neuen Bund als das verklärte, vergeistigte Gesetz auffaßt, so scheint diese Auffassung des neuen Bundes mit der paulinischen in dem stärksten Gegensatz zu stehen. Allein abgesehen von einzelnen Aussprüchen, in welchen sich die Bezeichnung des neuen Bundes als eines Gesetzes auch bei Paulus findet (Röm. 8, 2.), ist doch auch nach ihm das ganze innere und äußere Leben der Gläubigen abhängig von einer höheren sittlichen Norm, nach der es sich gestalten muß. Zwar weist Paulus an den Stellen, in welchen er den neuen Bund als ein Gesetz bezeichnet, immer sogleich auf den Unterschied dieses Gesetzes von dem des alten Bundes hin, aber da dies auch bei Jakobus der Fall ist, so begründet dies noch keinen Widerspruch mit der Lehre des letzteren. Ein solcher würde nur dann stattfinden, wenn nach Jakobus das Gesetz des neuen Bundes mit dem des alten völlig identisch, wenn es etwa nur durch einzelne sittliche Vorschriften bereichert und verschärft wäre. Da dies nun aber nicht der Fall ist, da Jakobus den Unterschied zwischen dem alten und neuen Gesetz zwar nicht ausdrücklich nachweist, aber doch durch Prädikate, die er dem Gesetz des neuen Bundes gibt, auf diesen Unterschied hinweist, so kann nur die Frage sein, ob nach ihm der Unterschied zwischen dem Gesetz des alten und des neuen Bundes nicht ein anderer als nach Paulus ist. Zunächst nun stimmen beide darin überein, daß weder von Jakobus noch von Paulus dem rituellen Theil des Gesetzes eine den Menschen vor Gott rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird, wenngleich bei dem ersteren die Aufhebung des rituellen Theiles nicht ausdrücklich ausgesprochen und näher begründet wird. Da nun aber Jakobus diesen Theil des Gesetzes nicht bloß für sich selbst immerfort noch beobachtete, sondern auch für die Gläubigen aus den Juden eine Verpflichtung zu dieser Beobachtung anerkannte, so würde immer doch noch die Lehre des Jakobus mit der des Paulus in einem wirklichen Widerspruch stehen, wenn dieser letztere die Beobachtung des rituellen Theiles des Gesetzes unter allen Umständen für völlig unvereinbar mit der Theilnahme am Heil betrachtet hätte. Da dies nun aber nicht der Fall ist, so kann der Unterschied zwischen Paulus und Jakobus in dieser Beziehung nur darin bestehen, daß dieser letztere einer solchen fortgehenden Beobachtung des rituellen Theiles des Gesetzes für die Gläubigen aus den Juden eine andere

Bedeutung beilegte als dies Paulus konnte. Während Jakobus den judenchristlichen Gemeinden wegen ihrer engen Anschließung an das Gesetz einen gewissen Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden beilegte, sie als die eigentliche Substanz der christlichen Kirche betrachtete, verkennt zwar auch Paulus nicht, daß das Heil in Christo zunächst für die Juden bestimmt ist, aber er mußte im Gegensatz zu Jakobus eine solche noch immer fortgehende Beobachtung des Gesetzes als einen niederen Standpunkt der religiösen Entwicklung, als eine Schwäche des Glaubens betrachten. Was nun aber den ethischen Theil des Gesetzes betrifft, so ist ja auch nach Paulus das Gesetz seinem ewigen Inhalte nach nicht aufgehoben. Umgekehrt ist nach Jakobus im neuen Bunde die Stellung des Menschen zu dem Gesetz eine wesentlich andere geworden, als sie im alten war. Da die Auffassung des neuen Bundes als eines verklärten Gesetzes sich in den Reden Christi bestimmt findet, so konnte sie schon hiernach auch dem Apostel Paulus nach dem Verhältniß, in welchem seine Lehre zu der Lehre Christi steht, keine ganz fremde sein. Sollte nun aber eine wirkliche Verschiedenheit zwischen dem Lehrbegriff des Paulus und Jakobus in dieser Beziehung gar nicht stattfinden? Eine solche liegt indessen schon in dem bisher Gesagten bezeichnet. Auf eine wirkliche Verschiedenheit kann schon der Umstand hinweisen, daß in Bezug auf die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott Jakobus den Werken ein viel größeres Gewicht als Paulus beilegt. Sollte nun diese Verschiedenheit zwischen Paulus und Jakobus nur darin bestehen, daß der erstere nur selten den neuen Bund als ein neues Gesetz bezeichnet, während wir bei Jakobus überhaupt keine andere Bezeichnung desselben von seiner objectiven Seite finden? Dies hängt aber selbst erst wieder mit der tiefer liegenden Verschiedenheit zusammen, daß nach Paulus im neuen Bunde zunächst und vor allem die Versöhnung der Menschheit mit Gott gegeben ist. Erst aus dem Bewußtsein, der Sündenvergebung theilhaftig geworden zu sein, entwickelt sich dann von selbst das neue Leben der Gläubigen als ein Leben des Gehorsams gegen den göttlichen Willen. Dieses letztere Moment wird nun von Jakobus allein hervorgehoben ohne die Idee der realen Lebensgemeinschaft mit Christus und die Lehre der Versöhnung der Menschheit mit Gott, auf der dasselbe bei Paulus wesentlich beruht. Dem Lehrbegriff des Jakobus ist aber in dieser Beziehung der des Judas und des zweiten Petrusbriefes verwandt, wenngleich bei ihnen diese Anschauungsweise sich nicht so scharf ausgeprägt findet als bei Jakobus. Auf der anderen Seite aber stehen dem Lehrbegriff des Paulus in dieser Beziehung der des Petrus, Johannes und des Hebräerbriefes nahe. Da nun die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, wie sie Jakobus von den Gläubigen fordert, die Versöhnung des Menschen mit Gott voraussetzt, so wird durch die Lehre des Jakobus von dem neuen Bunde als dem verklärten Gesetz die des Paulus von der durch Christus bewirkten Versöhnung des Menschen mit Gott zwar keineswegs ausgeschlossen, da jedoch dieses letztere Moment jedenfalls als das wichtigere betrachtet werden muß, so kann dem Lehrbegriff des Jakobus für die

christliche Lehre und das christliche Leben nicht die Bedeutung zugeschrieben werden, die dem des Paulus gebührt.

Die Auffassung des neuen Bundes als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, wie sie die Grundanschauung in dem Lehrbegriff des Petrus bildet, gehört diesem Apostel nicht ausschließlich an. Auch da, wo sie wie bei Jakobus am wenigsten hervortritt, fehlt sie doch nicht ganz, wie wir aus Apstg. 15, 15. schließen können. Und wenn Paulus und Johannes den Gesichtspunkt vorzugsweise hervorheben, daß in der Erfüllung noch mehr gegeben ist, als in der Weissagung enthalten war, so ist doch auch nach diesen Lehrbegriffen zunächst das Heil in Christo als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet. Dennoch unterscheidet die bezeichnete Auffassung den Lehrbegriff des Petrus in characteristischer Weise von den zuletzt bezeichneten Lehrbegriffen. Während nach Petrus in dem neuen Bunde nichts gegeben ist, was nicht auch schon in dem alten geweissagt war, kann zwar nach Paulus und Johannes von einem ähnlichen Gegensatze des Heils in Christo zu der Prophetie des alten Bundes, wie er in Bezug auf das Gesetz stattfindet, nicht die Rede sein, wohl aber liegt in ihrer Betrachtung der Offenbarung Gottes in Christo als eines spezifisch neuen Princips, daß nicht alles, was in dieser letzteren gegeben ist, auch schon in der alttestamentlichen Prophetie geweissagt war, wie dies von Paulus ausdrücklich bisweilen ausgesprochen wird (Eph. 3, 5.). — Die Auffassung des neuen Bundes in seinem Gegensatz zum Gesetz, wie sie die Grundanschauung in dem Lehrbegriff des Paulus bildet, scheint auf den ersten Anblick mit der Auffassung des neuen Bundes als eines Gesetzes, wie wir sie bei Jakobus finden, sich nur künstlich vereinigen zu lassen, wie dies besonders aus dem Gewicht, welches Jakobus in der Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott auf die Werke legt, hervorzugehen scheint. Indessen daß auch Jakobus sich des Unterschiedes zwischen dem Gesetz des alten und dem des neuen Bundes wohl bewußt blieb, zeigen die Zusätze, durch welche er das erstere von dem letzteren unterscheidet. Und wenn nach Jakobus der Mensch des Heils nur durch die Aufnahme des vollkommenen Gesetzes theilhaftig werden kann, dieses aber seine das Innere des Menschen umwandelnde Kraft nur durch den Glauben an Christus empfängt, liegt nicht auch hierin ein bestimmter Unterschied zwischen dem Gesetz des alten und dem des neuen angedeutet? Aber allerdings liegt eine tiefgreifende Verschiedenheit zwischen dem Lehrbegriff des Jakobus und dem des Paulus darin, daß der erstere im Unterschied von dem letzteren überall mehr die Seite der Einheit zwischen dem alten und dem neuen Bunde hervorhebt, daß daher wohl der Unterschied, der zwischen dem Gesetz des alten und des neuen Bundes besteht, aber nicht der Gegensatz, in welchem der gesetzliche und der freie evangelische Standpunkt zu einander stehen, hervorgehoben wird. Daraus ist es auch zu erklären, daß bei Jakobus nirgends die durch Christus geschehene Auflösung des Gesetzes des alten Bundes sich ausdrücklich ausgesprochen findet.

Während nach Paulus der gesetzliche und der evangelische

Standpunkt einen Gegensatz bilden, scheint dagegen nach dem Hebräerbriefe ein engeres Verwandtschaftsverhältniß den alten und den neuen Bund mit einander zu verbinden. So wenig das Abbild mit dem Urbild in Gegensatz stehen kann, so wenig scheint auch zwischen dem Cultus des alten und dem des neuen Bundes ein solcher Gegensatz stattfinden zu können, wie er nach Paulus zwischen Gesetz und Evangelium sich findet. Diese Differenz scheint dadurch bestätigt zu werden, daß nach dem Hebräerbriefe der alte Bund noch bis zur Wiederkunft Christi fortzudauern scheint, während derselbe nach Paulus bereits durch den Tod Christi völlig aufgehoben ist. Aber zunächst hebt doch auch der Verfasser des Hebräerbriefes die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Cultus auf's stärkste hervor, auch er betrachtet wie Paulus eine Theilnahme an diesem Cultus, welche die Rechtfertigung des Menschen vor Gott davon abhängig macht, als unvereinbar mit der Theilnahme am Heil. Allerdings schließt diese letztere nach ihm für die Gläubigen aus den Juden eine Theilnahme an diesem Cultus, welche ihm keine eigentlich rechtfertigende Kraft zuschreibt, nicht aus. Dies ist aber auch nach Paulus nicht der Fall. Zwar besteht nach dem Hebräerbriefe der alte Bund noch bis zur Parusie fort, aber doch nur noch rein äußerlich ohne alle innere Kraft und alles Leben. Hiernach würde eine wirkliche Verschiedenheit zwischen Paulus und dem Hebräerbriefe nur dann bestehen, wenn der letztere die fortdauernde gewissenhafte Beobachtung dieses Cultus als vorläufige Reinigung der Seele für die Mittheilung der Güter des neuen Bundes betrachtet hätte, was aber, wie wir sahen, keineswegs der Fall ist. Allerdings hebt Paulus den Gegensatz, der zwischen dem gesetzlichen und dem freien evangelischen Standpunkt besteht, auf's stärkste hervor, aber findet sich nicht auch bei ihm dieselbe Anschauung wie im Hebräerbriefe in Stellen wie Col. 2, 17. und nähert er sich nicht der Auffassung dieses letzteren, wenn er das Gesetz als eine Weissagung auf Christus und als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* betrachtet?

Da der Apostel Johannes den alten Bund als eine bereits vergangene Religionsform betrachtet, Paulus und der Hebräerbrief dagegen für die Gläubigen aus den Juden der noch fortdauernden Beobachtung des Gesetzes eine gewisse Berechtigung nicht absprechen, so scheint dies auf eine verschiedene Auffassung des Verhältnisses des neuen Bundes zum alten hinzuführen, welche auch darin hervorzutreten scheint, daß nach Johannes, wie man annimmt, eine Erkenntniß des höchsten Gottes im Gesetz noch gar nicht gegeben ist. Dieses letztere würde aber nur dann der Fall sein, wenn er die göttliche Einsetzung des Gesetzes in Abrede gestellt hätte, was von ihm ebenso wenig als von Paulus und dem Hebräerbriefe geschieht. Sodann hat doch auch Paulus und der Hebräerbrief dieser noch fortdauernden Beobachtung des Gesetzes von Seiten der Judenchristen nur für eine bestimmte Zeit eine gewisse Berechtigung noch zugeschrieben. Wenn nun durch die Zerstörung Jerusalems der alttestamentliche Cultus vernichtet war, so konnte sich hieraus eine Anschauung bilden, wie wir sie im Evangelium und im Briefe des Johannes finden. Dagegen scheint der

Lehrbegriff des Johannes den des Jakobus nach dieser Seite hin geradezu auszuschließen. Während der erstere das Gesetz als eine bereits vergangene Offenbarungsform betrachtet, scheint Jakobus der Beobachtung desselben von Seiten der Gläubigen aus den Juden eine fortdauernde Bedeutung beigelegt zu haben. Allerdings sind nach dieser Seite hin diese beiden Lehrbegriffe einander am meisten entgegengesetzt, aber die Verschiedenheit, die zwischen ihnen stattfindet, gleicht sich doch dadurch schon mehr aus, daß auch Jakobus für die Gläubigen aus den Heiden eine Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes nicht anerkannte, daß er also die Rechtfertigung des Menschen vor Gott nicht von dieser Beobachtung abhängig machen konnte. Dagegen würde nun ein unauflöslicher Widerspruch zwischen der Lehre der Apokalypse und der aller übrigen Apostel stattfinden, wenn in der ersteren das erneuerte Jerusalem auch noch ferner den äußeren Mittelpunkt des Reiches Gottes bilden würde, indem hiermit das Reich Gottes als ein mehr äußeres, nicht als ein rein inneres, geistiges aufgefaßt wäre. Zur Bestätigung dieser letzteren Ansicht kann man sich nicht auf die Schilderung des Sehers von dem himmlischen Jerusalem und seine Lehre von dem 1000jährigen Reich berufen, denn dieses letztere hat die Wiederkunft Christi bereits zu seiner Voraussetzung und nach der gemeinsamen Lehre der Apostel wird das vollendete Reich Gottes nicht mehr ein rein inneres, geistiges sein. Gegen die bezeichnete Ansicht spricht aber schon dies, daß den Gläubigen aus den Judenchristen nirgends in der Apokalypse ein besonderer Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden zugeschrieben wird. Sodann werden doch auch sonst in der Apokalypse die Güter des Reiches Gottes immer nur als rein innere, geistige aufgefaßt, und als die einzige Bedingung der Theilnahme am Heil der Glaube betrachtet. Da hiernach die bezeichnete Ansicht mit der sonstigen Lehre der Apokalypse in bestimmtem Widerspruch stehen würde, so ist hiermit die buchstäbliche Auffassung der Weissagung des Sehers von der nur theilweisen Zerstörung Jerusalems ausgeschlossen. Und da auch sonst in der Apokalypse sich keine Spur eines judaistischen Characters findet, so löst sich die Annahme eines unauflöslichen Widerspruchs zwischen dem Lehrtropus dieser Schrift und dem des Evangeliums Johannis in Schein auf. Daß aber hiermit nicht zugleich die Annahme tiefgreifender Verschiedenheiten in der Auffassung des Verhältnisses der alttestamentlichen Offenbarung zu der Offenbarung Gottes in Christo ausgeschlossen werden, wird die Darstellung des Lehrbegriffes dieser Schriften gezeigt haben. Diese Verschiedenheiten in der Auffassung des bezeichneten Verhältnisses sind darin begründet, daß sich durch die Apokalypse die Auffassung der christlichen Kirche als des wahren Israel hindurchzieht, welche allerdings der Auffassung des Apostels Johannis im Evangelium und im Briefe nicht widerspricht, aber doch auch von der in diesen letzteren Schriften herrschenden Anschauungsweise in eigenthümlicher Weise sich noch unterscheidet.

---

Die Lehre von der Sünde. Der Gegensatz, welcher in dieser Beziehung zwischen dem Lehrbegriff des Jakobus und dem des Paulus stattfindet, scheint sich an einigen Punkten zu einem Widerspruch zu steigern, der eine Ausgleichung nicht zuläßt. Zwar würde, da der Lehrbegriff des Petrus dem des Jakobus in der Lehre von der Sünde verwandt ist, ein gleicher Gegensatz zwischen dem Lehrbegriff des Petrus und Paulus stattfinden, aber da diese letzteren Lehrbegriffe einander schon näher stehen, so ist es doch besonders der Lehrbegriff des Jakobus und Paulus, auf welche das Gesagte sich bezieht. Allerdings finden sich die Punkte, welche man bei Jakobus vermißt, zum Theil auch in der Lehre der übrigen Apostel nicht. Fände also in Bezug hierauf ein wirklicher Widerspruch zwischen der Lehre des Jakobus und der des Paulus statt, so würden davon auch die meisten übrigen apostolischen Lehrbegriffe getroffen werden. Und so ist man denn auch bei der Annahme eines Widerspruchs zwischen der Lehre des Jakobus und der des Paulus nicht stehen geblieben, sondern hat vielmehr nicht selten angenommen, daß Paulus mit seiner Lehre von der Sünde als einer tief eingewurzelten bösen Neigung u. s. w. ganz isolirt dastehe und auch wesentlich noch von der eigenen Lehre des Herrn, wie sie namentlich in den synoptischen Evangelien enthalten sei, sich unterscheide. Doch läßt sich die hier vorausgesetzte Differenz weit leichter in Bezug auf die übrigen apostolischen Lehrbegriffe lösen, als gerade in Bezug auf Jakobus. Da nun die Anschauung von dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts als einem Zustand der Sünde und des Todes, von der Allgemeinheit der Sünde bereits im alten Testament gegeben ist, so läßt sich schon hiernach annehmen, daß in dieser Beziehung sich eine wirkliche Differenz zwischen dem Lehrbegriff des Paulus und Jakobus nicht findet. Auch die in Bezug auf den letzten dieser beiden Punkte scheinbar stattfindende Differenz zwischen der Lehre des Paulus und Johannes ist doch eben eine nur scheinbare. Um zu erklären, wie es komme, daß nur ein Theil der Menschheit das Heil in Christo sich gläubig aneigne, geht Johannes auf den Gegensatz der natürlichen Willensrichtung innerhalb der noch unerlöseten Menschheit zurück, ohne jedoch hierdurch mit der Lehre des Paulus und der ganzen Schrift, daß alle ohne Unterschied der Wiedergeburt bedürfen, in Widerspruch zu treten. Dagegen scheinen sich über die Tiefe und den Umfang der Sünde in der Menschheit, über den Ursprung und die Folgen derselben entgegengesetzte Anschauungen in der Lehre des Jakobus und Paulus zu finden. Da es nach Jakobus nur der Aufnahme des vollkommenen Gesetzes zu bedürfen scheint, die Lehre des Paulus von der Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott durch den Tod Christi keine unmittelbare Begründung in seinem Briefe findet, so scheint schon dies auf einen Gegensatz der Anschauung in Bezug auf die Lehre von der Sünde, der Tiefe und dem Umfang derselben in der unerlöseten Menschheit und der mit ihr verbundenen Schuld schließen zu lassen. Dieser scheint zunächst darin zu liegen, daß nach Jakobus die Sünde überhaupt nur in einzelnen Thatsünden zu bestehen scheint, wie man dies daraus

schließen könnte, daß ἁμαρτία immer nur bei ihm die Bezeichnung der aktuellen Sünde ist. Dieser Gegensatz wird auch dadurch noch nicht wirklich aufgelöst, daß auch nach Jakobus die Thatsünden aus der Begierde entspringen, denn die Begierden wurzeln nach Paulus selbst wieder in einem bösen habitus und gerade von diesem findet sich in dem Briefe des Jakobus keine bestimmte Spur. Und würde Jakobus namentlich die Begierde als etwas sittlich Indifferentes betrachtet haben, so würde der bezeichnete Widerspruch zwischen der Lehre des Jakobus und Paulus noch in seiner ganzen Schärfe bestehen bleiben. Und was die Lehre des Jakobus vom Tode als der Folge der Sünde betrifft, so scheint durch 1, 15. die Annahme einer Verursachung desselben durch die Sünde des ersten Menschen ausgeschlossen zu sein. Ueberall scheint hiernach der Tod nur als die Folge eigener Verschuldungen des Menschen betrachtet werden zu können. Was nun zunächst die zuerst bezeichnete Differenz betrifft, so ist nach Jakobus allerdings durch die Sünde das göttliche Ebenbild im Menschen noch nicht völlig vernichtet (3, 9.), aber bedarf es einer Neugeburt, um des Heiles theilhaftig zu werden, ist auch in den Wiedergeborenen die Sünde noch vorhanden, so ist doch damit auch bei ihm wie bei Paulus die Sünde als das herrschende Princip in dem unwiedergeborenen Leben dargestellt. Und auf der anderen Seite ist doch auch nach Paulus durch die Sünde nicht jede Empfänglichkeit für das Göttliche in dem unwiedergeborenen Leben vernichtet. Und nach Johannes bedarf es allerdings einer gesteigerten Einwirkung Gottes auf das Innere des Menschen, damit die Empfänglichkeit für das Göttliche in den wirklichen Besitz des Heils übergeht, aber diese Einwirkung Gottes hat doch selbst wieder eine sittliche Empfänglichkeit des Menschen zu ihrer Voraussetzung. Allerdings bedarf es nach Jakobus nur der Aufnahme des vollkommenen Gesetzes, um des Heils theilhaftig zu werden, aber seine das Innere des Menschen von Grund aus umbildende Kraft empfängt doch dieses Gesetz der Freiheit erst durch den Glauben an Christus. Wie nun durch Christus das Heil gewirkt worden ist, dies finden wir allerdings in dem Briefe des Jakobus nicht entwickelt, aber sollen wir daraus schließen, daß ihm die Anschauung von der Versöhnung der Menschheit mit Gott überhaupt eine fremde gewesen sei? Aber schon nach dem tiefen und ernsten Begriff von der Sünde, den wir in seinem Briefe finden, liegt es nahe anzunehmen, daß nach ihm erst das alte Verhältniß des Menschen zu Gott durch Vergebung der Sünde aufgehoben sein muß, ehe ein neues Leben in der Wiedergeburt in den Menschen eingesenkt wird. — Allerdings hebt Jakobus, wie er ein besonderes Gewicht auf die Werke als der Vollendung des Glaubens legt, in der sündigen Entwicklung besonders den Punkt hervor, wo die böse Begierde durch Einwilligung des menschlichen Willens zur aktuellen Sünde geworden ist, wie dies daraus hervorgeht, daß bei ihm ἁμαρτία immer nur die Bezeichnung der Thatsünde ist. Daß er nirgends ausdrücklich auf den bösen Hang, aus welchem alles wirkliche Begehren fließt, zurückgeht, darin liegt allerdings eine Verschiedenheit seiner Lehre von der des Paulus. Wirklich widersprechen würde aber die Lehre des Jakobus

der des Paulus nur dann, wenn die Begierde nach Jakobus noch etwas sittlich Indifferentes wäre, wenn der Mensch dieselbe überhaupt erst durch aktuelle Sünden in sich hervorriefe, nicht schon beim Erwachen des sittlichen Bewußtseins in sich vorfände. Das erstere ist aber auch nach Jakobus nicht der Fall, was aber den Ursprung dieser Begierde im Menschen betrifft, so gibt er selbst darüber keinen Aufschluß, aber nichts steht mit der Annahme in Widerspruch, daß auch diese Begierde selbst wieder in einem bösen habitus wurzele und daß mit diesem die Sünde des ersten Menschen in ursächlichem Zusammenhang stehe. Vorzugsweise hebt allerdings Jakobus die mit der Sünde verbundene persönliche Schuld des Sünders hervor, aber je stärker sonst, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, im neuen Testament die Seite hervorgehoben wird, nach welcher auch die Sünde von Gott abhängig d. h. in den göttlichen Weltplan aufgenommen und nach welcher sie auch als Gesammtthat der Menschheit zu betrachten sei, um so wichtiger sei es, daß bei Jakobus auch die andere Seite hervorgehoben werde. Aber auch von Paulus wird die mit der Sünde verbundene persönliche Schuld streng festgehalten und sodann involvirt doch auch nach ihm der von dem ersten Menschen überkommene böse Hang für den einzelnen noch nicht unmittelbar Schuld. Nur insofern jeder Mensch ohne Ausnahme in diesen Hang einwilligte, statt ihn in sich zu bekämpfen, eben dadurch aber die Macht desselben in unberechenbarer Weise verstärkt hat, ist der ganze sündige Zustand des einzelnen nach Paulus mit Schuld vor Gott verbunden. Was aber die zuletzt bezeichnete Differenz zwischen der Lehre des Jakobus und Paulus in Bezug auf den Begriff des Todes betrifft, so würde der hier stattfindende Widerspruch doch schon dadurch an Schärfe verlieren, daß auch nach Paulus die eigenen freien Verschuldungen des einzelnen als eine wenn auch nur sekundäre Ursache des Todes betrachtet werden. Jakobus hat aber überhaupt an der bezeichneten Stelle eine andere Seite im Begriff des Todes im Auge, als Paulus in Röm. 5, 12. Oder sollte ihm, wenn er den physischen Tod überall nur als die Folge eigener freier Verschuldungen des Menschen, die das Erwachen des sittlichen Bewußtseins zur Voraussetzung haben, betrachtet hätte, der auffallende Widerspruch seiner Lehre mit der Erfahrung verborgen geblieben sein? Sollte er nicht bloß in Widerspruch mit der Lehre des Paulus, sondern auch der der Genesis einen Zusammenhang zwischen dem Tode und der Sünde des ersten Menschen überhaupt nicht angenommen haben?

Schon diese Vergleichung der Lehre des Jakobus mit der des Paulus wird gezeigt haben, daß manche Momente, welche man als eigenthümlich paulinische bezeichnete, den übrigen apostolischen Lehrbegriffen keineswegs fremd sind. Die Lehre der einzelnen Apostel von der Sünde bietet schon deshalb so viele Berührungspunkte dar, weil die Lehre aller Apostel in dieser Beziehung in der Lehre des alten

*) A. a. O. Thl. 2. S. 119.

Testaments wurzelt. Die ganze Auffassung des Wesens der Sünde ist der Lehre der Apostel mit der des alten Testaments gemeinsam. Daß die Sünde wie mit Schuld so mit Strafbarkeit vor Gott verbunden ist, daß der Mensch durch seinen Willenswiderspruch gegen Gott der göttlichen ὀργή unterworfen ist, und daß alle Menschen in diesem Zustande sich befinden und deshalb auch der Wirkung dieses göttlichen Gerichts, dem θάνατος unterliegen, kann schon deshalb nicht als eine individuell paulinische Anschauung betrachtet werden, weil sie sich schon so bestimmt im alten Testament findet. Oder sollte Jakobus, weil wir die Lehre von der Versöhnung der Menschheit durch den Tod Christi bei ihm nicht finden, die Anschauung, daß der Mensch einer Sühne bedürfe, gar nicht getheilt haben? Dieser Schluß würde indessen nur dann gerechtfertigt sein, wenn seine Auffassung des neuen Bundes als des vollkommenen Gesetzes in einem wirklichen Widerspruch mit der bezeichneten Anschauung stände, was aber nicht der Fall ist. Das individuell paulinische in dieser Lehre liegt nicht darin, daß bei ihm Momente, welche den übrigen Aposteln fremd sind, vorkommen, sondern nur darin, daß er viele Seiten, welche die Voraussetzung der Lehre der übrigen Apostel bilden, welche als solche von ihnen nicht eingehender entwickelt wird, genauer darlegt. So wird die Sünde in den übrigen apostolischen Lehrbegriffen als eine in der Menschheit factisch vorhandene Macht, deren Dasein sich an ihren Wirkungen zu erkennen gibt, behandelt, ohne daß über den Ursprung derselben ein näherer Aufschluß gegeben würde, wie wir dies bei Paulus finden, aber auch dieser letztere geht nur selten auf diesen Zusammenhang der Sünde in der gegenwärtigen Menschheit mit der Sünde des ersten Menschen zurück und was wir in Ev. 3, 6. finden, führt auf dieselben Anschauungen, wie sie in Röm. 5, 12. enthalten sind, hin. Daß dieses Moment aber in den übrigen apostolischen Lehrbegriffen nicht ausdrücklich vorkommt, ist daraus zu erklären, daß in den apostolischen Briefen überhaupt dieses Lehrstück nicht in seiner ganzen Vollständigkeit entwickelt wird, daß sie hier vieles aus der Lehre des alten Testaments als bekannt voraussetzen. So finden wir bei Paulus die Tiefe und den Umfang der Sünde in dem menschlichen Geschlecht mit besonderer Schärfe hervorgehoben, aber die großen Gegensätze von Welt und Reich Gottes, Natur und Gnade sind allen Aposteln gemeinsam. Könnte dies noch zweifelhaft sein, so würde es ja schon daraus hervorgehen, daß es nach allen einer Wiedergeburt, einer Umwandlung des Lebens vom innersten Grunde aus bedarf. So geht Paulus auf den den aktuellen Sünden und der bösen Begierde zu Grunde liegenden bösen habitus in einer Weise zurück, wie wir dies bei Jakobus und Petrus nicht finden und stellt die Entwicklung dieses bösen Hanges mittelst des Gesetzes dar, aber daß die Sünde nach keinem Apostel bloß in einzelnen Thatsünden besteht, geht aus der allen apostolischen Lehrbegriffen gemeinsamen Idee der Wiedergeburt hervor. Auch die Entwicklung der Menschheit zu Christus, dem Ziel und Mittelpunkt der ganzen Geschichte, finden wir nirgends so genau dargestellt als bei Paulus. In welcher Weise diese Entwicklung im Judenthum und

Heidenthum stattgefunden hatte, was diesen beiden vorchristlichen Religionsformen im Unterschied von dem neuen Bunde gemeinsam ist und wodurch sie sich wesentlich von einander unterscheiden, ist nur bei ihm Gegenstand einer eingehenderen Darlegung, so jedoch, daß die Auffassung des Zustandes der Menschheit vor der Erscheinung Christi als des Zustandes der Sünde, die Auffassung des alten Bundes als einer positiven göttlichen Offenbarung, welche den neuen Bund vorzubereiten bestimmt ist, die Anerkennung des großen objectiven Vorzugs des Judenthums vor dem Heidenthum sich auch bei den übrigen Aposteln leicht nachweisen läßt. Und wenn auch nur Paulus die Allgemeinheit der Sünde in der unerlöseten Menschheit zum Gegenstand einer ausdrücklichen Darlegung macht, so gehört doch diese Idee selbst zu der allen Aposteln gemeinsamen Grundvoraussetzung ihrer Lehre. Findet sich hiernach in der Auffassung des Ursprungs der Sünde in der Menschheit, ihrer Allgemeinheit, ihres Sitzes, ihrer Folgen kein wesentlicher Unterschied zwischen der Lehre des Paulus und der übrigen Apostel, so tritt das allen apostolischen Lehrbegriffen Gemeinsame noch stärker in dem, was den eigentlichen Gegenstand und Mittelpunkt ihrer Lehre, in welchem zugleich das Neue derselben liegt, hervor, darin nemlich, daß durch Christus das Reich der Finsterniß besiegt und das Reich des Lichtes und des Lebens in der Menschheit gegründet ist.

Gemeinsam ist auch allen apostolischen Lehrbegriffen die Anschauung eines verborgenen Zusammenhangs zwischen dem sündlichen Gesammtleben der Menschheit und einem bösen Geisterreich. Und wenn auch Paulus, wie er die Tiefe und den Umfang der Sünde in der Menschheit besonders stark hervorhebt, so auch auf diesen Zusammenhang zwischen der Sünde in der Menschheit und einem über dieselbe hinaus liegenden Gebiet der Sünde den Blick der Gläubigen immer von neuem hinlenkt, so ist doch diese Anschauung selbst keinem Apostel fremd, ja sie tritt in dem Lehrbegriff des Apostels Johannes und der Apokalypse nicht minder stark als bei Paulus hervor. Oder sollte bei Jakobus durch die Stelle 1, 14. die Annahme eines solchen Zusammenhangs bestimmt ausgeschlossen werden? Doch würde ja dann die Lehre des Jakobus mit sich selbst in Widerspruch stehen, da er anderwärts selbst auf diesen Zusammenhang hinweist (4, 7.). Und könnte man nicht mit demselben Rechte daraus, daß Paulus in den ersten Capiteln des Römerbriefes, wo er am ausführlichsten die Lehre von der Sünde behandelt, dieses Hereinragen der bösen Geisterwelt nicht ausdrücklich hervorhebt, schließen, daß diese ganze Lehre ihm fremd gewesen sei? Aber auch nicht einmal dies, daß die Beziehung auf dieses höhere Geisterreich dem Geiste des Paulus in der früheren Zeit seines apostolischen Wirkens nicht so gegenwärtig als in der späteren Periode seines Lebens gewesen sei, kann man aus dem Fehlen dieses Momentes in dem ersten Theil des Römerbriefes schließen, weil sich leicht die Gründe nachweisen lassen, aus denen die bezeichnete Erscheinung sich erklärt. Weder die ursprüngliche Stellung dieser Geister im Universum noch ihr Fall wird in den apostolischen Briefen ausdrücklich gelehrt. Vielmehr wird hier ebenso wie in Bezug auf die

Lehre von der Sünde in der Menschheit vieles als bekannt vorausgesetzt. Aber auf die Annahme eines Falls führt die ganze übrige Lehre der Apostel mit Nothwendigkeit hin und da dies auch in der Lehre des Apostels Johannes der Fall ist, so würde jedenfalls ein Widerspruch in der eigenen Lehre dieses Apostels stattfinden, wenn die Annahme Grund hätte, daß nach ihm der Teufel überhaupt nicht zu den durch die Vermittlung des Logos in's Leben getretenen Geschöpfen gehört. Aber diese Annahme selbst gründet sich nur auf einzelne mißverstandene Stellen. Das Neue der Lehre der Apostel liegt auch in dieser Beziehung darin, daß das Reich des Bösen durch Christus besiegt, die Macht dieses bösen Geisterreiches für immer gebrochen ist. Daß nach der Apokalypse die Vernichtung der Macht dieser bösen Geister erst mit dem Weltgericht erfolgt, während nach dem Apostel Johannes die Herrschaft des Fürsten der Welt schon mit der Erscheinung und Wirksamkeit Christi im Fleische ihr Ende erreicht hat, kann nicht als ein wirklicher Widerspruch betrachtet werden, da bei Paulus beide Anschauungen zugleich sich finden, da auch nach der Apokalypse bereits mit der Erhebung Christi zum Vater nach vollbrachtem Erlösungswerke das Reich der Finsterniß besiegt und da nach dem Apostel Johannes auch in den Gläubigen die Sünde noch nicht völlig vernichtet ist.

---

Die Lehre von Christus. Seine Person. In der Lehre von der Person Christi haben Jakobus, Judas und Petrus auf der einen und Paulus, der Hebräerbrief, der Apostel Johannes und die Apokalypse auf der anderen Seite so vieles Gemeinsame, daß wir sie hier zusammenfassen können. Zwar zeigen sich zwischen der Lehre sowohl dieser ersteren, als der letzteren Apostel wieder bemerkenswerthe Verschiedenheiten, aber diese sind doch viel geringer als das, was sie gemeinsam haben. Dagegen scheint sich die Verschiedenheit zwischen der Lehre des Jakobus und Petrus auf der einen und der des Paulus und Johannes auf der anderen Seite zum Widerspruch zu steigern, der eine Ausgleichung nicht zuläßt. Zunächst fehlt es indessen doch auch hier nicht an Berührungspunkten. Nach der Lehre aller dieser verschiedenen Apostel ist Christus nach seiner Erhebung zum Vater Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung, er ist der Herr und als solcher im uneingeschränkten Besitz göttlicher Macht und Herrlichkeit, welche bei seiner Wiederkunft zum Gericht zur Erscheinung kommen wird. Dagegen findet darin eine Verschiedenheit statt, daß die zuletzt genannten Apostel auf einen Zustand vor seiner Erscheinung im Fleische zurückgehen, daß nach ihnen Christus nach seiner Erhebung zum Vater nur die Herrlichkeit wieder empfing, welche er vor seiner Menschwerdung hatte, während sich von dieser Anschauung bei Jakobus und Judas gar keine, bei Petrus wenigstens keine ganz sichere Spur findet. Und damit scheint die anderweitige Differenz genau zusammenzuhängen, daß uns die Bezeichnung Christi

als des Sohnes, als des Logos, wie wir sie bei Paulus und Johannes, im Hebräerbriefe und in der Apokalypse finden, bei Jakobus und Judas gar nicht, bei Petrus doch nicht so bestimmt entgegentritt. Und im Zusammenhang mit der bezeichneten Differenz scheint auch die Bezeichnung Christi als des κύριος, welche allen apostolischen Lehrbegriffen gemeinsam ist, nicht in allen in dem gleichen Sinne gebraucht zu sein. Die bezeichnete Verschiedenheit läßt sich nun auch aus der Kürze und der Anzahl der Briefe, in denen uns die Lehre des Jakobus, Judas und Petrus überliefert ist, nicht genügend erklären, denn es läßt sich zeigen, daß diese ihre Auffassung von der Person Christi mit ihrer Auffassung des Verhältnisses der alttestamentlichen Offenbarung zu der Offenbarung in Christo genau zusammenhängt. Zunächst nähern sich aber diese verschiedenen Lehrbegriffe schon darin einander, daß auch bei Paulus und Johannes die Theilnahme am Heil an die gläubige Aneignung des fleischgewordenen Logos geknüpft wird. Auch nach dem Apostel Johannes kann der Mensch des göttlichen Lebens nicht durch die Erhebung der Seele zu dem göttlichen Lichte des Logos theilhaftig werden. Sodann können auch Jakobus und Petrus Christus nicht als einen bloßen Menschen, der zu göttlicher Herrlichkeit erhöht worden ist, betrachtet haben. Wie hätten sie ihn sonst nach der streng monotheistischen Grundanschauung ihrer Lehre als Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung haben betrachten können? Allerdings gehen Jakobus und Petrus nicht tiefer auf das der äußern Erscheinung zu Grunde liegende innere Wesen seiner Person ein und unterscheiden sich hierdurch von den entwickelteren apostolischen Lehrtropen. Würde freilich nach der Lehre des Jakobus und Petrus nur ein quantitativer, nicht ein qualitativer Unterschied zwischen Christus und den Trägern der alttestamentlichen Offenbarung Gottes bestehen, hätte Christus nach ihnen nur ein höheres Maß des göttlichen Geistes als die Propheten empfangen, so würde ihre Lehre von Christus noch immer von der der entwickelteren Lehrbegriffe wesentlich verschieden sein. Aber nach der Lehre des Paulus hat ja Christus nicht bloß ein höheres Maß des Geistes als die Propheten, sondern die absolute Fülle desselben empfangen, die Offenbarung Gottes in Christo ist nicht bloß vollkommener als die alttestamentliche, sondern sie ist vielmehr die absolut vollkommene Hierdurch aber wird der Unterschied zwischen Christus und den alttestamentlichen Propheten, der zunächst allerdings als ein quantitativer aufgefaßt ist, von selbst zu einem qualitativen. Freilich scheint damit der Widerspruch, welcher zwischen der Anschauung des Petrus von Christus als dem bei seiner Taufe mit der Fülle des göttlichen Geistes zu seinem messianischen Amt Gesalbten und der Anschauung des Johannes, nach welcher Christus das göttliche Leben überhaupt nicht als etwas von außen her Mitgetheiltes, sondern als etwas seinem Wesen von Anfang an Einwohnendes besitzt, scheinbar stattfindet, noch nicht gelöst zu sein. Die Verschiedenheit, welche hierin wirklich liegt und mit einer Verschiedenheit der ganzen Auffassung des Verhältnisses des alten Bundes zum neuen eng zusammenhängt, erscheint indessen schon minder groß, wenn wir erwägen,

daß die Ausrüstung Christi mit der Fülle des göttlichen Geistes selbst wieder eine eigenthümliche Würde seiner Person zu ihrer Voraussetzung hat. Ist schon, wie Schmid *) mit Recht bemerkt, jede prophetische Weihe an gewisse Bedingungen in der Persönlichkeit geknüpft, so ist es diejenige zur höchsten theokratischen Thätigkeit gewiß um so mehr, sie weist also selbst auf eine eigenthümliche Person zurück, die alles Folgende schon in sich trägt und nur zur Entwicklung ihrer Thätigkeit noch dieser besonderen Ausrüstung bedarf, welche letztere aber an der Person viel weniger äußerlich haften kann, als die prophetische Begabung an den Propheten. — Ist Christus nach der gemeinsamen apostolischen Lehre der vollkommen sündlose, so liegt doch auch schon hierin ein spezifischer Unterschied zwischen ihm und allen früheren Trägern der Offenbarung. Worin dieser Unterschied begründet ist, wird freilich nicht von allen Aposteln ausdrücklich dargelegt. Aber weist nicht die göttliche Herrlichkeit, nach welcher Christus nach seiner Erhebung zum Vater Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung ist, darauf hin, daß er von Anfang an in einem einzigen Verhältniß zu Gott stand, daß nur der Mittler der ursprünglichen Schöpfung auch der Mittler der neuen sittlichen sein konnte? Von dieser Seite betrachtet schließt die Lehre des Jakobus und Petrus die des Paulus und Johannes nicht aus, sondern führt weiter entwickelt von selbst auf eine Anschauung von Christus hin, wie wir sie bei diesen letzteren Aposteln finden. Die Lehre des Paulus und Johannes steht also nicht in Widerspruch mit der des Jakobus und Petrus, sondern bietet eine wichtige Ergänzung derselben dar. Daß wir aber diese entwickelte Lehre von der Person Christi bei Aposteln von so verschiedener Individualität und verschiedenem Bildungsgange finden, zeigt, wie nothwendig sie sich aus der Lehre von Christus, wie wir sie bei Jakobus und Petrus finden, entwickeln mußte. Zu den entwickelteren apostolischen Lehrtropen würde auch Petrus gehören, wenn in dem Briefe desselben die Idee von der Praeexistenz Christi auch schon ausdrücklich ausgesprochen wäre. Aber nur einen Uebergang von dem Lehrtropus des Jakobus und Judas zu der des Paulus bildet seine Lehre und zwar dadurch, daß bei ihm schon das Bedürfniß hervortritt, die neue sittliche Schöpfung in eine enge Beziehung zu der ursprünglichen zu setzen. Allerdings ist bei ihm die Idee der Praeexistenz Christi nicht bestimmt ausgesprochen, aber geht der Rathschluß der Erlösung dem der Schöpfung voran, so liegt die Anschauung nahe, daß auch der, in welchem die Erlösung beschlossen worden ist, schon vor der Schöpfung existirt habe.

Am meisten entwickelt finden wir die Lehre von der Person Christi bei dem Apostel Johannes, dem sich zunächst der Hebräerbrief anschließt. Die Lehre des Paulus zeigt sich selbst wieder, wie wir sahen, in einer Entwicklung begriffen. Allerdings haben im Wesentlichen dieselben Ideen, die wir in den späteren Briefen des Paulus fin-

---

*) A. a. O. Thl. 2. S. 167.

den, schon von Anfang an im Geiste dieses Apostels gelegen, sie waren mit seiner Erkenntniß Jesu als des Messias von selbst gegeben. Wohl aber zeigt sich in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen der Lehre der späteren und der der früheren Briefe, der darin besteht, daß in den ersteren die Ideen, welche den letzteren zu Grunde liegen, nun auch mehr ausdrücklich hervorgehoben werden. Dieser Unterschied läßt sich nicht allein aus der verschiedenen Veranlassung dieser Briefe erklären. Denn ließe sich dies letztere auch beim Colosserbriefe annehmen, so findet es doch auf den Philipperbrief keine Anwendung. Doch scheint die Lehre des Paulus auch noch nach diesen späteren Briefen desselben sich wesentlich von der des Johannes zu unterscheiden. Daß wir freilich bei Paulus die Bezeichnung Christi vor seiner Erscheinung im Fleische als des λόγος nicht finden, während die paulinische Bezeichnung Christi als des Sohnes immer nur von dem fleischgewordenen Logos bei Johannes steht, ist nur eine Verschiedenheit der Terminologie, die noch nicht eine Verschiedenheit der Anschauung begründet. Wohl aber scheint ein solcher Unterschied darin zu liegen, daß Johannes und der Hebräerbrief Christus nach der göttlichen Seite seines Wesens als θεός bezeichnen, während dies bei Paulus jedenfalls zweifelhaft ist. Indessen auch wenn diese Bezeichnung nicht unmittelbar bei Paulus vorkäme, so würde sie doch aus der paulinischen Lehre von Christus mit Nothwendigkeit folgen. Auch von Paulus ist Christus so wenig, als vom Hebräerbriefe und von Johannes als Geschöpf aufgefaßt, und umgekehrt hält auch Johannes den eigenthümlichen Unterschied, der zwischen Gott und dem Logos stattfindet, eben so streng fest als Paulus. Allerdings ist das Verhältniß, in welchem Christus vor seiner Menschwerdung zu Gott und zur Welt stand, am genauesten von Johannes bestimmt, aber bei Paulus finden wir doch alle wesentlichen Bestimmungen der Lehre des Johannes wieder, wenngleich sie von ihm nicht so entwickelt als von Johannes sind. Wäre freilich nach diesem letzteren Christus auch während seines irdischen Lebens noch im vollen Besitz göttlicher Herrlichkeit, wie er sie vor seiner Erscheinung im Fleische besaß, gedacht, so würde hierin ein Widerspruch zwischen seiner Lehre und der des Paulus liegen, welchem sich der Hebräerbrief in dieser Beziehung anschließt, denn diese letzteren stimmen darin überein, daß Christus bei seiner Menschwerdung nicht bloß auf den uneingeschränkten Gebrauch der göttlichen Macht und Herrlichkeit, sondern auf den wirklichen Besitz derselben verzichtet hat. Ein solcher Widerspruch findet indessen nur dann statt, wenn man nicht den zwiefachen Begriff der δόξα, der sich bei Johannes findet, unterscheidet.

Das Werk Christi. In der Lehre vom Werke Christi unterscheidet sich der Lehrbegriff des Jakobus dadurch von allen übrigen Lehrbegriffen, daß die Lehre von der Versöhnung der Menschheit mit Gott durch den Tod Christi bei ihm nirgends ausdrücklich hervorgehoben wird, ja durch seine Auffassung des neuen Bundes als eines neuen Gesetzes scheint dieselbe bestimmt ausgeschlossen zu sein. Dagegen tritt uns bei Jakobus eine Seite des Werkes Christi entge=

gen, von der wir wenigstens bei Paulus keine bestimmte Spur finden. Allerdings ist auch bei Jakobus das prophetische Amt Christi nicht ausdrücklich hervorgehoben. Aber es liegt unmittelbar in seiner Auffassung des neuen Bundes als des vollkommenen Gesetzes. Indessen fehlt es auch bei Petrus und im Hebräerbriefe, so wie im ersten Briefe des Johannes nicht ganz an Beziehungen auf das prophetische Amt Christi. Welches Gewicht aber der Apostel Johannes im Evangelium auf diese Seite des Werkes Christi legt, wird die Darstellung des Lehrbegriffs desselben gezeigt haben. Allerdings zeigt sich derselbe Unterschied, der zwischen der Bergpredigt und den Reden Christi bei Johannes stattfindet, auch in der Auffassung des prophetischen Amtes Christi bei Johannes und Jakobus. Da es indessen auch in der Bergpredigt nicht ganz an Beziehungen auf die Person des Stifters des neuen Bundes fehlt, so kann auch dieser Unterschied nur als ein relativer betrachtet werden. Zwar hebt Paulus die bezeichnete Seite des Werkes Christi nicht ausdrücklich hervor, aber daß sie ihm nicht völlig fremd war, erhellt schon daraus, daß er häufig in seinen Briefen auf Worte Christi anspielt, bisweilen auch ausdrücklich auf Aussprüche desselben Bezug nimmt. Sollte nun darin, daß bei Jakobus die Lehre von der Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, ein wirklicher Widerspruch zwischen der Lehre desselben und der des Paulus stattfinden? Dann aber würden einander auch die Reden Christi in der Bergpredigt und die Reden, in welchen die Idee von der Versöhnung der Menschheit mit Gott durch seinen Tod enthalten ist, widersprechen. Jakobus ist sich bewußt, ein neues göttliches Leben durch Christus empfangen zu haben. Daß es nun, ehe dieses Leben im Menschen entstehen kann, einer Vergebung der Sünden bedarf, wird von ihm nicht ausdrücklich hervorgehoben und darin besteht eine Verschiedenheit zwischen dem Lehrtropus desselben und dem des Paulus, aber zu einem Widerspruch würde diese Verschiedenheit nur dann werden, wenn von Jakobus Christus als ein bloßer Lehrer der Wahrheit betrachtet worden wäre. Aber diese Anschauung wird, wie wir sahen, durch die Lehre des Jakobus von dem Gesetz des neuen Bundes als dem Gesetz der Freiheit ausgeschlossen. Hat der Mensch durch den Glauben an Christus die Kraft empfangen, das Gesetz aus freier Liebe erfüllen zu können, so kann Christus nicht bloß als Lehrer der Wahrheit, sondern er muß auch als der Mittheiler eines neuen göttlichen Lebens von Jakobus betrachtet worden sein.

Während der Brief des Judas auch in der Lehre vom Werke Christi dem Lehrbegriff des Jakobus verwandt ist, steht dagegen der Lehrtropus des Petrus dem des Paulus, des Hebräerbriefes, des Apostels Johannes und der Apokalypse näher. Diese genannten Lehrtropen stimmen zunächst darin überein, daß außer dem Evangelium Johannis in den Briefen dieser Apostel sich nur einzelne Andeutungen des prophetischen Amtes Christi finden. Allerdings wird das Heil überall durch das Wort vermittelt gedacht, aber dieses Wort ist nicht, wie bei Jakobus, das neue sittliche Gesetz, son-

dern das Wort von Christus. Sollen wir nun das Zurücktreten des prophetischen Amtes Christi allein daraus erklären, daß die Apostel die Kunde von den Worten Christi bei den Gemeinden, an welche ihre Briefe gerichtet sind, als bekannt voraussetzen konnten? Konnten sie indessen nicht auch die Kunde von der durch Christus gestifteten Versöhnung bei diesen Gemeinden voraussetzen? Vielmehr läßt sich die bezeichnete Erscheinung nur aus dem Gewicht genügend erklären, welches die genannten Apostel auf die Sündenvergebung legen. Da nun aber nach der gemeinsamen Lehre derselben die Entbindung von der Schuld des alten Lebens an den Tod Christi geknüpft ist, so erklärt sich hieraus, daß der Tod Christi in den Vordergrund der Lehre der Apostel treten mußte. Allerdings hat nach dem Evangelium Johannis das Wort Christi eine das Innere des Menschen umbildende Kraft. Durch die gläubige Aneignung desselben tritt der Mensch bereits in eine Lebensgemeinschaft mit Christus ein, aber da auch nach ihm das neue Leben die Sündenvergebung zu seiner Voraussetzung hat, diese letztere aber an den Tod Christi geknüpft wird, so ist die Lebensgemeinschaft, wie sie durch das Wort Christi bewirkt wird, immer noch eine unvollkommene, so lange der Mensch sich noch nicht den Tod Christi gläubig angeeignet hat. — Das heilige Leben Christi wird ferner mit Ausnahme des Lehrbegriffs des Jakobus und Judas, in welchen sich dieses Moment nicht unmittelbar findet, als das höchste, sittliche Vorbild für die Gläubigen betrachtet und daß diese Sündlosigkeit Christi von keinem der Apostel als eine nur relative aufgefaßt wird, läßt sich leicht zeigen. Wirkliches Besitzthum für die Gläubigen wird aber das göttliche Leben Christi nicht durch das bloße Anschauen seines heiligen Vorbildes, sondern nur dadurch, daß der Mensch in eine Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus eintritt. Diese aber setzt die Aneignung der durch den Tod Christi gewirkten Sündenvergebung voraus. Allerdings bilden bei Johannes die Ideen von der Versöhnung der Menschheit mit Gott nicht so den Mittelpunkt seiner Lehre, wie dies bei Paulus und im Hebräerbriefe der Fall ist, aber darin herrscht zwischen ihm und Paulus vollkommene Uebereinstimmung, daß das neue Leben im Menschen die Sündenvergebung zu seiner Voraussetzung hat und daß diese an den Tod Christi geknüpft wird. Nähert sich hierin die Lehre des Johannes der des Paulus, so steht diese letztere darin wieder der des Johannes nahe, daß auch von Paulus als das letzte Ziel der Erlösung die wirkliche Umbildung des menschlichen Lebens durch den göttlichen Geist betrachtet wird. Auf der einen Seite finden wir also auch bei Johannes im Wesentlichen dieselben Ideen von dem Tode Christi als bei Paulus und umgekehrt tritt uns bei diesem letzteren die Idee der Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus, wie sie für die Lehre des Johannes so characteristisch ist, sehr bestimmt entgegen. Und da auch Johannes, wenn er die Gläubigen, die sich des Abstandes ihres Lebens von dem heiligen Leben Christi bewußt sind, trösten will, nicht auf die stellvertretende Gesetzeserfüllung Christi, sondern auf die durch ihn dargebrachte Sühne hinweist, so kann auch von ihm

ebenso wenig als von Paulus der vollkommenen Gesetzeserfüllung Christi eine eigentlich stellvertretende Bedeutung beigelegt sein. Auch in der Lehre vom Tode Christi wie in der Lehre von der Sünde sind manche Momente, welche sich auch bei Petrus, Johannes und im Hebräerbriefe finden, als individuell paulinische bezeichnet worden. Von allen den bezeichneten Aposteln wird zunächst die Sündenvergebung in die engste Beziehung gerade zum Tode Christi gesetzt. Auch bei Johannes ist dies nicht etwa bloß im Briefe, sondern auch im Evangelium der Fall. Sodann ist auch die Idee des Todes Christi als eines stellvertretenden Leidens dem Apostel Paulus keineswegs eigenthümlich. Ist Christus nach allen diesen Aposteln der sündlose, ist bei ihm der Tod nicht Folge eigener Sünde und ist die Sündenvergebung durch seinen Tod bewirkt, so kann dieses letztere nur dadurch geschehen sein, daß er die Strafe der Sünde an der Stelle der sündigen Menschheit getragen hat. Dagegen finden wir zwischen Petrus und Paulus in der Lehre vom Tode Christi zunächst schon darin einen Unterschied, daß bei dem ersteren ein noch größeres Gewicht auf die Auferstehung Christi als auf seinen Tod gelegt wird. Allerdings tritt bei Paulus die Auferstehung Christi keineswegs hinter dem Tode Christi zurück. Dies letztere ist nur im Hebräerbriefe der Fall. Aber die erste Stelle in dem Werke Christi hat doch bei Paulus der Tod, während der Hauptnachdruck bei Petrus nicht auf den Tod, sondern auf die Auferstehung Christi fällt. Daß Gott vermöge seiner Heiligkeit die Strafe der Sünden nicht einfach niederschlagen, die Vergebung derselben nicht einfach ankündigen lassen konnte, ist die Voraussetzung, auf welcher die Lehre des Petrus, Johannes und des Hebräerbriefes vom Tode Christi beruht. Ihre Auffassung des Todes Christi als eines stellvertretenden Leidens und zwar noch näher als eines Sühnopfers führt nothwendig auf die bezeichnete Anschauung hin. Aber nur von Paulus wird dieses Moment auch ausdrücklich hervorgehoben und gezeigt, daß das Versöhnungswerk Christi ebensowohl die Verherrlichung der Heiligkeit Gottes als seiner Liebe zur sündigen Menschheit sei. Daß Gott unbeschadet seiner Heiligkeit den, welcher die durch Christus dargebrachte Sühne gläubig ergreift, von der Schuld des alten Lebens entbinden kann, daß in dem Erlösungswerk das Ansehn des Gesetzes gewahrt und doch zugleich das Verdammungsurtheil des Gesetzes durch Christus aufgehoben ist, gehört der genaueren Entwicklung der Lehre vom Tode Christi an, wie wir sie nur bei Paulus finden. Petrus, Johannes und der Hebräerbrief betrachten den Tod Christi als die höchste Verherrlichung der Liebe Gottes zur sündigen Menschheit, daß aber die Liebe im vollen Einklang mit der göttlichen Heiligkeit steht, tritt bei ihnen nicht so bestimmt als bei Paulus hervor. Keinem dieser Apostel ist der Begriff der Versöhnung der Menschheit mit Gott durch Christus fremd, wenngleich nicht überall diese Idee den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Lehre bildet, aber der eigentliche Inhalt dieses Begriffes wird nur bei Paulus, welchem hierin der Hebräerbrief am nächsten steht, eingehender entwickelt.

Daß durch Christus nicht bloß die Sünden vergeben sind, son-

dern daß auch die Macht derselben im Menschen wirklich gebrochen worden ist, ist ebenfalls eine allen apostolischen Lehrbegriffen gemeinsame Idee. Aber nicht alle bestimmen den Zusammenhang genauer, welcher zwischen Sündenvergebung und der Reinigung von der Sünde stattfindet. Nicht bei allen Aposteln finden wir die Idee der Todesgemeinschaft mit Christus, durch welche Paulus den Zusammenhang, der zwischen dem Tode Christi und der Reinigung von der Sünde stattfindet, erklärt. Daß der Mensch, der die von Christus dargebrachte Sühne ergreift, sich bereits mit der Sünde entzweit hat, daß dadurch, daß er das Strafleiden Christi als sein eigenes mitempfindet, nun auch die Macht der Sünde wirklich in ihm gebrochen wird, dies gehört der genaueren Bestimmung des Zusammenhanges zwischen der Reinigung von der Sünde und dem Tode Christi an, wie wir sie nur bei Paulus finden. Mit der Lehre des Hebräerbriefes vom Tode Christi stimmt zunächst die Lehre des Paulus in der Auffassung des Todes Christi als eines Opfers und zwar vor allem als eines Sühnopfers überein. Bei beiden finden wir allerdings auch die Auffassung des Todes Christi als eines Bundesopfers, aber vorherrschend ist doch bei ihnen die Betrachtung dieses Todes als eines Sühnopfers, die mit der ersteren nicht in Widerspruch steht. Auch in der Betrachtung Christi als des Priesters herrscht zwischen Paulus und dem Hebräerbriefe Uebereinstimmung. Allerdings finden wir bei Paulus Christus nicht ausdrücklich als Priester bezeichnet, aber schon in der Idee der Vermittlung der Gemeinschaft der Menschheit mit Gott durch Christus ist die bezeichnete Anschauung enthalten. Wohl aber findet darin eine wirkliche Verschiedenheit zwischen Paulus und dem Hebräerbriefe statt, daß von Paulus der Tod Christi als ein wesentlicher Bestandtheil des priesterlichen Werkes Christi betrachtet wird, während dieses letztere nach dem Hebräerbriefe erst mit der Darbringung des Opfers im himmlischen Heiligthum beginnt. Diese Verschiedenheit wird indessen dadurch gemindert, daß auch nach Paulus das priesterliche Amt Christi nicht mit dem Tode Christi abgeschlossen ist, und daß die Vertretung der sündigen Menschheit bei Gott durch Christus im Heiligthum des Himmels den Opfertod Christi zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat.

Auch bei Paulus hat man nicht selten Spuren des einen Momentes aus dem Werke Christi, welches dem Apostel Petrus eigenthümlich ist, der Verkündigung des Evangeliums durch Christus im Reich der Todten, finden wollen. Allein in Eph. 4, 9. bezeichnet das κατέβη κτλ. im Gegensatz zu dem ἀνέβη, der Erhöhung Christi zum Vater nach vollbrachtem Erlösungswerk, nicht seinen descensus ad inferos, sondern seine Menschwerdung. Und in Phil. 2, 10. würde doch jedenfalls immer noch unbestimmt bleiben, in welcher Weise das Evangelium zu denen, welche unter der Erde sind, gelangt ist. Von einer unmittelbar durch Christus und zwar in dem Zeitraum zwischen Tod und Auferstehung geschehenen Heilsverkündigung würde diese Stelle nichts enthalten. Daraus, daß nun die übrigen Apostel nirgends ausdrücklich dieses Moment hervorheben, kann allerdings nicht geschlossen werden, daß ihnen dasselbe völlig fremd gewesen sei, daß

es nicht zu der urapostolischen Tradition gehört haben könne. Eben so wenig kann aber auch dieses Schweigen als ein rein zufälliges betrachtet werden, vielmehr folgt aus demselben so viel mit Sicherheit, daß ihnen dieses Factum nicht als ein Moment von fundamentaler Bedeutung in dem Ganzen des Werkes Christi erschien. In dem Gesagten liegt aber auch schon, daß die Lehre der übrigen Apostel keineswegs in Widerspruch mit dieser nur bei Petrus erwähnten Thatsache steht. Ist das Heil nach der gemeinsamen Lehre der Apostel für alle ohne Unterschied bestimmt, entscheidet sich das Schicksal des Einzelnen erst durch sein Verhalten zu Christus, so muß auch dem Endgericht eine Heilsverkündigung an die, welche vor der Erscheinung Christi gestorben waren, vorangehen.

In der Lehre von der Auferstehung Christi sind einander näher verwandt Petrus und Paulus auf der einen und Johannes und der Hebräerbrief auf der anderen Seite. Von diesen letzteren wird die Auferstehung Christi nur als ein nothwendiger Uebergangs- und Vermittlungspunkt für seine Erhebung zum Himmel betrachtet, ohne daß diesem Momente eine wesentliche Bedeutung in dem Ganzen des Werkes Christi beigelegt würde. Dagegen stimmen Petrus und Paulus nicht bloß in der Hervorhebung dieses Factums im Allgemeinen überein, sondern auch darin, daß sie es in eine enge Beziehung zu dem neuen Leben der Gläubigen setzen, wobei es keinen wesentlichen Unterschied macht, daß von Petrus die Verklärung des Leibes, welche als die Wirkung der Auferstehung Christi von Paulus betrachtet wird, nicht unmittelbar hervorgehoben wird. Eine Verschiedenheit zwischen Petrus und Paulus findet in dieser Beziehung nur darin statt, daß bei Petrus wie die Idee der Todesgemeinschaft, so auch die der Auferstehungsgemeinschaft Christi nicht unmittelbar vorkommt. Allerdings ist dem Apostel Petrus die Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus nicht fremd, aber in der bestimmten Form, in welcher wir diese Idee bei Paulus finden, tritt sie uns bei ihm nicht entgegen. Johannes dagegen unterscheidet sich in dieser Beziehung dadurch von Paulus, daß er nicht so bestimmt wie dieser letztere zwischen der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christus unterscheidet.

Daß das Werk Christi sich mit seiner Erhebung zum Himmel fortsetzt und erst mit seiner Wiederkunft zu seinem Abschluß kommt, ist eine allen Aposteln gemeinsame Anschauung. Am meisten unentwickelt ist auch diese Seite des Werkes Christi bei Jakobus und Judas, bei welchen nur die Spitze desselben, die Wiederkunft Christi, hervorgehoben wird. Während Petrus, Johannes, der Hebräerbrief und die Apokalypse immer nur eine Seite aus dem Werke des verklärten Christus hervorheben, finden wir dagegen bei Paulus diese verschiedenen Seiten vereinigt. Hierin liegt aber zugleich der Beweis, daß sich diese verschiedenen Seiten nicht gegenseitig ausschließen. Daß von dem erhöhten Christus der Geist gesendet und durch ihn das Erlösungswerk dem Menschen angeeignet wird, finden wir zwar nicht überall ausdrücklich hervorgehoben, aber da doch Christus überall als der Vermittler des Heils betrachtet wird, der Besitz des Geistes aber

eines der wesentlichsten Güter des durch Christus der Welt vermittelten Heils ist, so liegt die bezeichnete Idee, auch wo sie nicht überall ausgesprochen ist, doch überall zu Grunde. Daß Christus ferner als der Hohepriester der Menschheit die Gläubigen immerfort im himmlischen Heiligthum vertritt, ist eine in dieser bestimmten Form allerdings dem Hebräerbriefe eigenthümliche Idee, indem weder Paulus noch Johannes unmittelbar Christus als Priester bezeichnen. Daß jedoch die in dieser Bezeichnung enthaltene Anschauung ihnen nicht fremd ist, geht schon aus der Auffassung des Todes Christi als eines Sühnopfers hervor. Denn da Christus Priester und Opfer in *einer* Person ist, so ist in der Betrachtung des Todes Christi als eines Opfers schon die Auffassung Christi als des Priesters enthalten. Nun finden wir aber auch bei Paulus und Johannes einzelne Andeutungen einer bis zur völligen Vernichtung der Sünde fortdauernden Vertretung der Gläubigen bei Gott durch Christus, wenngleich diese Idee nicht so den Mittelpunkt ihrer Lehre von Christus bildet als im Hebräerbriefe. Bei Petrus aber, wo die bezeichnete Idee nicht unmittelbar vorkommt, liegt sie doch der Anschauung desselben zu Grunde, daß alles Thun der Gläubigen nur durch Christus ein Gott wohlgefälliges wird. — Wenn von *Petrus*, dem *Hebräerbriefe* und der *Apokalypse* vorzugsweise die Seite aus dem Werke Christi hervorgehoben wird, nach welcher dasselbe noch Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen ist, so unterscheiden sie sich allerdings hierin wesentlich von dem Lehrtropus des Apostels Johannes, bei welchem gerade diese Seite am meisten zurücktritt, ohne jedoch geradezu mit demselben in Widerspruch zu treten, da auch nach Johannes das christliche Leben noch seiner Vollendung bedarf, diese aber erst durch die Wiederkunft Christi empfängt.

Die Uebereinstimmung, welche sich in der Lehre von *Gott* zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrtropen findet, erklärt sich aus der gemeinsamen Grundlage der apostolischen Lehre. Diese ist die Lehre des alten Testaments, deren Darlegung nicht in unsere Aufgabe fällt. Vielmehr haben wir sie aus der Theologie des alten Testaments als bekannt vorauszusetzen. Da nun die Lehre der Apostel nicht eine allgemeine Gottes- und Religionslehre ist, da wir auch bei Jakobus uns keineswegs auf dem Boden einer allgemeinen Religionslehre befinden, so könnte es zunächst scheinen, als ob die Lehre der Apostel von Gott gar keine neuen Seiten darbiete, als ob auch zwischen den verschiedenen Lehrbegriffen sich gar keine Verschiedenheiten in dieser Lehre finden. Indessen fehlt es doch auch in dieser Beziehung der apostolischen Lehre nicht an neuen Gesichtspunkten. Das Neue der Lehre der Apostel von Gott besteht in der allen Lehrbegriffen gemeinsamen Anschauung, daß durch Christus die Gemeinschaft der Welt mit Gott hergestellt ist, daß erst in ihm Gott von dem Menschen vollkommen erkannt werden kann, daß außer ihm eine Gemeinschaft mit Gott nicht möglich ist. Daß im alten Testament noch gar keine Erkenntniß des höchsten Gottes, wie er in Christo der Welt sich offenbart hat, gegeben ist, liegt in dem Gesagten nicht. Auch bei dem Apostel Johannes findet sich, wie wir sahen, diese Anschauung nicht.

Wohl aber tritt gerade bei ihm der die ganze apostolische Lehre durchdringende Gedanke, daß eine alle Bedürfnisse des menschlichen Geistes wahrhaft befriedigende Erkenntniß Gottes nur in Christo gegeben sei, in seiner ganzen Schärfe hervor. Aber auch an Verschiedenheiten zwischen den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen fehlt es in der Lehre von Gott nicht. Wo in einem Lehrbegriff die Lehre von Christus weniger entwickelt ist, da treten auch die neuen Gesichtspunkte, unter welchen in der apostolischen Lehre die Lehre von Gott aufgefaßt wird, weniger hervor. Die hieraus entstehende Verschiedenheit zeigt sich am auffallendsten bei einer Vergleichung der Lehre des Jakobus von Gott und der Lehre des Paulus und Johannes. Aber auch die Lehre des Petrus ist in dieser Beziehung noch eigenthümlich von der dieser letzteren Apostel verschieden. Indem diese letzteren das Verhältniß, in welchem Christus vor seiner Erscheinung im Fleische zu Gott stand, näher bestimmen, geben sie nähere Aufschlüsse über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt. Allerdings finden wir die Keime der Lehre dieser Apostel auch bereits im alten Testament. Ihre Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott ist schon in diesem letzteren gegeben. Aber nur die Keime der Lehre dieser Apostel von Gott finden wir im alten Testament, nicht diese Lehre selbst.

Wenn im Jakobusbriefe vom Geiste Gottes mehr in alttestamentlicher Weise die Rede ist, so hängt dies damit zusammen, daß auch die Lehre von Christus so unentwickelt bei ihm ist. Aber die Erfüllung des Gesetzes aus freier Liebe hat die Wirksamkeit des Geistes in den Gläubigen zu seiner Voraussetzung. Nach der gemeinsamen Lehre der Apostel wird das Heil erst durch den Geist wirkliches Eigenthum des Menschen. Erst durch ihn eignet der erhöhte Christus das Erlösungswerk dem Menschen an. Erst in ihm wirkt Gott auf schlechthin innerliche Weise im Menschen. Auch diejenigen Apostel, welche auf den Zustand Christi vor seiner Erscheinung im Fleische zurückgehen, betrachten doch die Sendung des Geistes immer nur als das Werk des zum Vater erhöhten Christus. Ueberall wird erst der Geist von dem zum Vater erhöhten Christus gesendet. Wird durch den Geist eine Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus im Menschen begründet, so muß auch das Erlösungswerk vollbracht sein, ehe der Geist Gottes seine Wirksamkeit in den Gläubigen beginnen kann. Zwar wird nicht überall ausdrücklich die Sendung des Geistes durch Christus gelehrt, aber in der Bezeichnung des Geistes als des Geistes Christi liegt diese Idee zu Grunde. Aus der engen Beziehung nun, in welcher die Lehre von Christus zur Lehre vom Geiste Gottes steht, ist es zu erklären, daß, je mehr die erstere entwickelt ist, um so mehr dies auch in Bezug auf die letztere der Fall ist. Mit Ausnahme des Jakobus, bei welchem die Lehre vom Heil nach seiner objectiven Seite überhaupt so unentwickelt ist, stimmen die Apostel darin überein, daß sie die göttliche Ursächlichkeit des Heils als eine dreifache darstellen, die Ursächlichkeit des Vaters, Jesu Christi und des Geistes. Daß auch bei Judas schon diese Lehre hervortritt, zeigt, wie tief dieselbe im innern Wesen der christlichen Wahrheit begründet ist. Auch in der

Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses dieser drei Causalitäten herrscht vollkommene Uebereinstimmung, wenn wir etwa die Apokalypse ausnehmen, in welcher der Geist Gottes mehr in seiner Wirkung auf die Natur geschildert wird. Wohl aber zeigt sich darin die Lehre vom Geiste Gottes bei Paulus und Johannes entwickelter als bei Petrus, daß sie auf das immanente Verhältniß des Geistes zu Gott zurückgehen. Allerdings gehen auch sie nur an ganz vereinzelten Stellen über die Beziehung, in welcher der Geist Gottes zum Erlösungswerk steht, hinaus. Und auch da wo dies geschieht, wird von ihnen doch das immanente Verhältniß des Geistes zu Gott nicht so genau als das des Sohnes zu Gott bestimmt. So ist von beiden die Persönlichkeit des Geistes nicht ausdrücklich ausgesprochen, wenngleich überall da, wo diese Apostel am genauesten auf den Geist eingehen, Prädikate hervortreten, welche ihn als persönliches Subject darstellen.

---

Das Heil. Die zwischen Jakobus, dem der Brief des Judas auch hierin verwandt ist, und den übrigen Aposteln in der Lehre vom Heil stattfindende Verschiedenheit besteht nicht darin, daß die Sündenvergebung von den ersteren gar nicht als ein wesentlicher Bestandtheil des Heils betrachtet würde, sondern nur darin, daß bei ihnen nicht näher entwickelt wird, wie die Sündenvergebung durch Christus vermittelt worden ist. Wenn von Petrus, dem Hebräerbriefe und der Apokalypse besonders diejenige Seite des Heils hervorgehoben wird, nach welcher dasselbe noch Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen ist, während dagegen der Apostel Johannes gerade die entgegengesetzte Seite vorzugsweise betont, so ist doch nach den ersteren die schroffe Kluft zwischen dem Diesseits und Jenseits, wie sie im unerlöseten Leben bestand, durch Christus aufgehoben, und umgekehrt geht nach Johannes das Heil seiner Vollendung durch die Wiederkunft Christi erst entgegen. Daß aber das Heil zunächst und vor allem in der durch den Tod Christi gewirkten Sündenvergebung besteht, lehrt auch Johannes, wenngleich er überall mehr die positive Seite der Begriffe hervorhebt. Daß das alte Verhältniß des Menschen zu Gott erst durch den Erlaß der Schuld und die damit gegebene Aufhebung des Schuldbewußtseins aufgehoben sein muß, ehe ein neues Leben im Menschen entstehen, ehe der Mensch sich in Liebe Gott nahen kann, dies tritt am klarsten da hervor, wo wie bei Paulus und im Hebräerbriefe die Idee von der Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott den Mittelpunkt der Lehre von Christus bildet. Aus diesen zuletzt bezeichneten Lehrbegriffen erhellt auch der innere Zusammenhang, der zwischen Sündenvergebung und Reinigung von der Sünde stattfindet, am deutlichsten. Daß aber das Heil von seiner subjectiven Seite betrachtet von der Sündenvergebung ausgeht, dann aber auch zu einer göttlich gewirkten Lossagung von der Sünde wird, ist eine allen Aposteln gemeinsame Anschauung.

Allen apostolischen Lehrbegriffen ist die Idee der Wiedergeburt

gemeinsam. Zwar geht Jakobus nur an einer Stelle auf diese Thatsache des inneren Lebens zurück, dies aber erklärt sich aus der ganzen Richtung seines Lehrbegriffs, nach welcher er überhaupt mehr die Erscheinungsseite des christlichen Lebens als die innersten Principien desselben hervorhebt. Wenn Paulus nur an einer Stelle diese Thatsache, durch welche das Göttliche die wirkliche Herrschaft im Leben des Menschen gewinnt, mit dem Namen der Wiedergeburt bezeichnet, so liegt darin ebenso wenig eine Verschiedenheit der Anschauung, als wenn Johannes diese Thatsache nicht als Wiedergeburt, sondern als Geburt aus Gott bezeichnet. Ein wirklicher Widerspruch liegt auch nicht darin, daß von Petrus die Wiedergeburt durch die Auferstehung Christi, nach Paulus durch seinen Tod vermittelt bezeichnet wird. Vielmehr unterscheidet nur Paulus die beiden Seiten, die im Begriff der Wiedergeburt liegen, genauer als Petrus. Nach der positiven Seite steht auch nach Paulus die Wiedergeburt in engster Beziehung zur Auferstehung Christi. Nach der gemeinsamen Lehre der Apostel ist durch die Wiedergeburt die Macht der Sünde zwar principiell gebrochen, aber doch noch nicht völlig vernichtet. Auch nach Johannes ist ja das neue Leben noch immer durch die Sünde getrübt, umgekehrt wird aber auch von denjenigen Aposteln, welche das Heil vorherrschend noch als Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen auffassen, diese Thatsache nicht wie im alten Bunde als Ziel der Sehnsucht für die Gläubigen betrachtet.

Nicht alle Apostel gehen von der Berufung auf den ewigen Rathschluß, in welchem in letzter Beziehung die Theilnahme der Einzelnen am Heil begründet ist, zurück, auch unterscheiden nicht alle Apostel die Rechtfertigung und Heiligung so genau von einander, als dies bei Paulus der Fall ist. Die Idee einer ewigen Erwählung gehört nicht bloß diesem letzteren Apostel an. Wir finden sie bereits auch bei Petrus und zwar in einer Fassung, welche von der bei Paulus nicht wesentlich verschieden ist. Auch bei Petrus bezieht sich die Erwählung schon auf die Theilnahme der einzelnen Gläubigen am Heil. Allerdings bezeichnet er 2, 9. die Gemeinde als ein *γένος ἐκλεκτόν*, die Gemeinde ist dies aber nach ihm nur dadurch, daß die einzelnen Gläubigen von Ewigkeit her durch einen göttlichen Rathschluß für die Theilnahme am Heil bestimmt sind. Individuell paulinisch ist nur das größere Gewicht, welches Paulus auf diese Idee legt, und der Nachdruck, mit welchem er gerade das eine Moment hervorhebt, daß die Erwählung nicht durch ein gesetzliches Verdienst von Seiten des Menschen bedingt sei. Aber auch nach Paulus ist die ewige Erwählung an eine von Gott vorausgesehene sittliche Empfänglichkeit des Menschen geknüpft. Zwar bezeichnet er da, wo er nur den einen Gedanken verfolgt, daß die Erwählung nicht durch ein gesetzliches Verdienst bedingt sei, diese Bedingung, an welche die Erwählung von Seiten des Menschen geknüpft ist, nicht ausdrücklich. Aber nur unter Voraussetzung einer von Gott vorausgesehenen sittlichen Empfänglichkeit des Menschen, durch welche der ewige Rathschluß Gottes bedingt ist, läßt sich die Erwählungslehre mit der Lehre des Paulus

von dem göttlichen Gericht über die Sünde, seiner Auffassung des Unglaubens als eines von Seiten des Menschen verschuldeten vereinigen. Daß das Verhalten Gottes zu dem Menschen durch das Verhalten des Menschen gegen Gott bedingt sei, wird gerade von Jakobus mit dem größesten Nachdruck hervorgehoben. Wäre also der ewige Rathschluß Gottes nach Paulus nicht durch die vorausgesehene sittliche Empfänglichkeit des Menschen bedingt, so würde jedenfalls die Lehre des Paulus mit der des Jakobus in Widerspruch stehen. Da aber die Lehre des Paulus von der Sünde und dem Gericht Gottes über die Sünde mit Nothwendigkeit auf die bezeichnete Annahme hinführt, so ist die Lehre des Jakobus nur darin von der des Paulus verschieden, daß der letztere mehr den objectiv göttlichen, der erstere mehr den subjectiv menschlichen Factor hervorhebt. Dem paulinischen Lehrbegriff steht auch in dieser Beziehung der johanneische besonders nahe. Aber auch nach Johannes hat die gesteigerte Einwirkung Gottes auf das Innere des Menschen, durch welche der letztere für die Erlösung vorbereitet wird, eine sittliche Empfänglichkeit des Menschen für das Göttliche zu seiner bestimmten Voraussetzung. Sollte nun nach denjenigen Aposteln, bei welchen wir die Idee der ewigen Erwählung finden, dem ewigen Rathschluß Gottes, durch welchen ein Theil der Menschheit für das Heil bestimmt wird, ein Rathschluß zur Seite gehen, durch welchen ein anderer vom Heil ausgeschlossen wird? Die letztere Idee scheint unmittelbar aus der ersteren zu folgen. Bestätigt aber wird sie, wie es scheint, durch die Idee der Verstockung, wie man sie bei mehreren Aposteln findet. Indessen diese letztere Idee hat zu ihrer Voraussetzung, daß Gott den Menschen zur Aneignung des Heils hat hinführen wollen, der Mensch aber die göttliche Gnade beharrlich zurückgewiesen hat. In dieser Fassung schließt der Begriff der Verstockung die menschliche Freiheit nicht aus, sondern vielmehr ein. Und da nach der gemeinsamen Lehre der Apostel das Heil für alle bestimmt ist, so würde nur durch die Unterscheidung des offenbaren und verborgenen Willens Gottes sich diese Lehre mit der bezeichneten Annahme vereinigen lassen. Daraus aber, daß von einer solchen Unterscheidung in den apostolischen Briefen sich nirgends eine bestimmte Spur findet, geht schon hervor, daß die Annahme eines der Vorherbestimmung zum Heil zur Seite gehenden Rathschlusses der Verwerfung in der Lehre der Apostel keine Begründung findet, wie sie denn auch nirgends ausdrücklich gelehrt ist. Allerdings steht auch das Böse unter der göttlichen Leitung. Da nach der biblischen Lehre nichts ohne den göttlichen Willen geschehen kann, so muß auch der Unglaube derer, welche sich dem Heil verschließen, in einem göttlichen Rathschluß begründet sein, aber dieser Rathschluß ist nicht wie der der Vorherbestimmung zum Heil ein ewiger. Er setzt die Anbietung des Heils von Seiten Gottes und die Verwerfung desselben von Seiten des Menschen voraus.

Während in der Auffassung des Begriffes der Berufung sich keine Verschiedenheiten zwischen den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen finden, scheint dagegen in dem Begriff der Rechtfertigung eine wesentliche Differenz zwischen Jakobus und Paulus stattzufinden. Aber

auch mit den übrigen apostolischen Lehrbegriffen scheint der des Paulus in Widerspruch zu stehen, wenn man dies daraus schließen kann, daß bei ihnen der Begriff der Rechtfertigung nicht unmittelbar vorkommt. Dies letztere könnte auch darauf hinzuweisen scheinen, daß dieser Begriff überhaupt erst aus dem Lehrbegriff des Paulus in den des Jakobus gekommen ist. Diese letztere Annahme haben wir indessen schon früher bei der Darstellung des Lehrbegriffs des Jakobus widerlegt. Sie ist auch keineswegs nothwendig, weil dieser Begriff sich bereits im alten Testament und in den Reden Christi findet. Die Verschiedenheit aber, welche in der Lehre von der Rechtfertigung zwischen der Lehre des Paulus und Jakobus stattfindet, liegt nicht in einer verschiedenen Auffassung des Begriffes der Rechtfertigung, sondern vielmehr in einer verschiedenen Auffassung des Begriffes des Glaubens und der Werke. Deshalb werden wir sie auch erst später näher untersuchen. Was aber die vorhin bezeichnete Differenz zwischen der Lehre des Paulus und der des Petrus, Johannes und des Hebräerbriefes betrifft, so kann daraus, daß bei ihnen der Begriff der Rechtfertigung nicht unmittelbar vorkommt, nicht geschlossen werden, daß die in demselben liegende Anschauung ihnen fremd wäre. So sind in der Lehre des Apostels Johannes alle wesentlichen Momente der paulinischen Rechtfertigungslehre gegeben, diese letztere aber nicht unmittelbar selbst. Und das Gleiche gilt von dem Hebräerbriefe. Aber das auch bei Johannes vorkommende ἁγιάζεσθαι ist in dem Sinne, in welchem es nicht die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens an den Menschen, sondern die objective Weihe desselben an Gott, wie sie durch Vergebung der Sünde geschieht, bezeichnet, wesentlich mit dem Begriff der Rechtfertigung identisch. Der allen Aposteln gemeinsamen, unmittelbar aus ihrer Lehre von der Sünde folgenden Anschauung, daß nur die an Christus Gläubigen Gott als ihren Vater anrufen können, daß nur die Gläubigen im Kindschaftsverhältniß zu Gott stehen, widerspricht auch die Lehre des Apostels Johannes nur scheinbar. Da nach den bestimmtesten Aussprüchen desselben der Mensch nicht erst durch Christus Kind Gottes wird, so würde er sich selbst widersprechen, wenn er an anderen Stellen auch noch nicht Wiedergeborene in dem gleichen Sinne, in welchem der Begriff des Kindes an den zuerst bezeichneten Stellen aufgefaßt ist, als Kinder Gottes bezeichnet hätte.

Während nach Paulus und Johannes das neue Leben, welches von allen Aposteln primitiv als ein Erzeugniß Gottes betrachtet wird, in einer realen Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus begründet ist, finden wir diese letztere Idee nicht unmittelbar in dem Lehrbegriff des Jakobus und Judas und bei Petrus fehlt sie zwar nicht, steht aber auch nicht so im Mittelpunkt seiner Lehre, wie dies bei Paulus und Johannes der Fall ist. Daß nun bei Jakobus und Judas diese Idee nicht unmittelbar vorkommt, ist nicht aus dem geringen Umfang der Briefe, in denen uns die Lehre derselben überliefert ist, zu erklären, sondern hängt vielmehr mit der Grundanschauung ihres Lehrbegriffs eng zusammen. Da Jakobus den neuen

Bund als ein neues, vollkommenes Gesetz auffaßt, so konnte auch eine Idee, welche einen wesentlichen Unterschied des Lebens unter dem Gesetz und des Lebens unter der Gnade bezeichnet, bei ihm nicht hervortreten. Und daraus, daß bei Petrus und in dem Hebräerbriefe der Begriff des Glaubens nicht so tief und reich als bei Paulus und Johannes entwickelt ist, erklärt es sich, daß auch bei ihm die bezeichnete Idee, welche für die Lehre der zuletzt bezeichneten Apostel so characteristisch ist, mehr zurücktritt. — Daß durch Christus im Menschen an die Stelle des alten Lebens der Sünde ein neues göttliches Leben getreten ist, ist eine allen Aposteln gemeinsame Idee. Zugleich aber wird überall anerkannt, daß dieses Leben noch immer durch die Sünde getrübt ist. Scheint auch Johannes an einzelnen Stellen dieses neue Leben der Gläubigen als ein schon völlig sündloses zu betrachten, so wird doch in anderen die auch in den Wiedergeborenen noch vorhandene Sünde bestimmt anerkannt. Aber auch für die Sünden, wie sie auch im wiedergeborenen Leben sich noch finden, bedarf es doch nach der gemeinsamen Lehre der Apostel nur einer immer neuen Aneignung des Todes Christi, was nach einer besonders im Hebräerbriefe entwickelten, aber auch bei Paulus und Johannes vorkommenden Idee durch die Fürbitte des erhöhten Christus geschieht. Daß aber dieses neue Leben durch den Mangel an Wachsamkeit von Seiten des Menschen wieder verloren gehen kann, geht schon daraus hervor, daß die Apostel nicht selten in ihren Briefen vor einem Rückfall in das alte Leben der Sünde warnen, daß sie ferner solche bezeichnen, welche des neuen Lebens wieder verlustig gegangen sind. Oder sollten wir annehmen, daß sie hierbei überall nicht wirklich Wiedergeborene im Auge haben? Dies würde indessen auf die bekannten Stellen des Hebräerbriefes und die Stelle des johanneischen Briefes von der Sünde zum Tode keineswegs passen. Daß nun aber ein solcher Rückfall in das alte Leben die Möglichkeit einer Wiedererneuerung ausschließe, ist nirgends von Paulus ausdrücklich gelehrt, ja es scheint sich auch mit einzelnen Stellen der paulinischen Briefe nicht vereinigen zu lassen. Bestände indessen hierin ein wirklicher Widerspruch zwischen der Lehre des Paulus und des Hebräerbriefes, so würde der gleiche Widerspruch zwischen der Lehre des Paulus und Johannes stattfinden, insofern auch dieser letztere eine Sünde, welche die Wiedererneuerung dessen, der sie begangen hat, nicht zuläßt, bezeichnet. Wenn wir aber annehmen, daß der Hebräerbrief und Johannes hierbei den Fall annehmen, daß der Mensch in Folge eines hartnäckigen und bewußten Widerstrebens gegen die göttliche Wahrheit zugleich mit dem Heil auch die Empfänglichkeit für dasselbe in sich völlig unterdrückt hat, so läßt sich nicht einsehen, wie ihre Lehre, daß ein solcher Zustand eine Wiedererneuerung nicht zulasse, in dieser Fassung der Lehre des Paulus widersprechen sollte.

Der Glaube. Wie das durch Christus gestiftete Reich nach allen Aposteln ein rein geistiges, sittliches ist, so ist auch die Theilnahme an demselben nach der gemeinsamen Lehre derselben an eine sittliche Bedingung geknüpft. Stellen auch nicht alle den Glauben

in einen ausdrücklichen Gegensatz zu den Werken des Gesetzes, so ist doch in der Auffassung des Glaubens als der einzigen Bedingung der Theilnahme am Heil ein solcher Gegensatz enthalten. Der Glaube ist nun zunächst nach der gemeinsamen Lehre der Apostel durch eine sittliche Richtung des Menschen wesentlich bedingt. Aber am klarsten zeigt sich das bei Paulus und Johannes. Nach Johannes geht der Glaube aus einer lebendigen Sehnsucht nach dem Göttlichen hervor. Nach Paulus hat der Mensch, der die durch Christus dargebrachte Sühne gläubig ergreift, bereits darauf verzichtet, durch seine eigene sittliche Kraft die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erlangen zu können. Da nun das Böse seinem tiefsten Grunde nach in dem ungebrochenen Vertrauen auf die eigene Kraft besteht, so hat der, welcher glaubt, bereits mit der Sünde gebrochen. Diese tiefe ethische Auffassung des Begriffes des Glaubens ist aber auch den übrigen Aposteln nicht fremd. Sie ist schon darin enthalten, daß nach allen Aposteln der Glaube aus der Sinnesänderung entspringt. Zwar wird diese letztere neben dem Glauben nicht überall noch ausdrücklich genannt. Dies erklärt sich aber daraus, daß die Briefe der Apostel an Gemeinden gerichtet sind, welche schon im Glauben gegründet waren. Wo aber die Rede der Apostel solche, die erst für das Heil gewonnen werden sollten, oder in das alte Leben der Sünde Zurückgefallene im Auge hat, da tritt auch sogleich überall neben dem Glauben die Sinnesänderung hervor. Schon hiernach aber kann der Glaube nach der Lehre der Apostel nicht als bloßes Erkennen der christlichen Wahrheit betrachtet werden. Ist bei Johannes Glauben und Erkennen wesentlich synonym, so folgt eben hieraus, daß der Begriff des Erkennens ein viel tieferer ist als der eines bloßen Fürwahrhaltens. Allerdings bezeichnet Jakobus auch ein solches rein theoretisches Verhalten zu dem Göttlichen mit dem Namen des Glaubens, aber er spricht ihm zugleich jeden sittlichen Werth ab, weshalb auch die Frage, ob Paulus ein solches historisches Fürwahrhalten überhaupt noch mit dem Namen des Glaubens bezeichnet haben würde, von geringem Belang ist. Größer würde schon die Verschiedenheit zwischen der Lehre des Paulus und der des Jakobus sein, wenn der letztere eine solche fides historica als eine niedere Stufe des Glaubens betrachtet hätte. Indessen schon an sich ist diese Ansicht mit großen Schwierigkeiten verknüpft, da es sich nicht einsehen läßt, wie sich aus einem solchen bloß theoretischen Verhalten zu dem Göttlichen das mit einer völligen Hingabe des Herzens an Gott verbundene Vertrauen auf die göttliche Macht und Güte, wie es Jakobus unter πίστις versteht, entwickeln kann. Immer wird es daher am nächsten liegen, anzunehmen, daß Jakobus bei der Bezeichnung eines solchen historischen Fürwahrhaltens als πίστις nur an den Sprachgebrauch seiner Gegner sich akkommodirt hat.

Wenn bei Petrus, im Hebräerbriefe und in der Apokalypse als das Object des Glaubens vorzugsweise die noch zukünftige Vollendung des Heils erscheint, so daß der Begriff des Glaubens dem der Hoffnung verwandt ist, so hängt dies damit zusammen, daß in diesen Lehrbegriffen die Seite des Heils, nach welcher es noch Gegen=

stand der Hoffnung für die Gläubigen ist, besonders hervorgehoben wird, während bei Johannes diese letztere Seite am meisten zurücktritt, und auch bei Paulus immer doch als das nächste Object des Glaubens die von Christus dargebrachte Sühne betrachtet wird. Eine weitere Verschiedenheit zwischen dem paulinischen und johanneischen Begriff vom Glauben und dem des Petrus, des Hebräerbriefes und der Apokalypse liegt darin, daß bei diesen letzteren die Idee der im Glauben gegebenen Lebensgemeinschaft mit Christus nicht so bestimmt hervortritt. Zwar wird der Glaube von allen Aposteln als die Wurzel des neuen Lebens und der guten Werke betrachtet. Und es macht in dieser Beziehung auch keinen wesentlichen Unterschied, daß von den einen mehr die Erscheinungsseite des christlichen Lebens, von den anderen mehr die innersten Principien desselben, der Glaube und die Liebe, hervorgehoben werden. Während die erstere Richtung am schärfsten in dem Lehrbegriff des Jakobus ausgeprägt ist, kann als der Repräsentant der letzteren Paulus, so wie auch Johannes betrachtet werden. Aber da nach Jakobus die Werke aus dem Glauben hervorgehen und umgekehrt Paulus auch wieder die Werke auf's schärfste hervorhebt, so findet auch in dieser Beziehung nicht ein wirklicher Widerspruch zwischen der Lehre der einzelnen Apostel statt. Da aber bei Jakobus und Judas die Idee einer realen Lebensgemeinschaft mit Christus gar nicht vorkommt, bei Petrus jedenfalls nicht so hervortritt als bei Paulus und Johannes, so wird auch der innere Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem neuen Leben bei den zuerst bezeichneten Aposteln nicht so klar als bei Paulus und Johannes, wo dieser Zusammenhang durch die Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus, wie sie im Glauben gegeben ist, vermittelt ist. Dabei findet doch noch wieder eine gewisse Verschiedenheit zwischen dem Begriff des Glaubens bei Paulus und dem bei Johannes statt, die damit zusammenhängt, daß Paulus den neuen Bund vorherrschend als Versöhnung des Menschen mit Gott, Johannes als Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens auffaßt. Hiernach tritt bei Paulus besonders hervor, wie Gott unbeschadet seiner Heiligkeit, die durch das Strafleiden des Sohnes Gottes gewahrt ist, den, welcher die Sühne gläubig ergreift, von der Schuld und Strafe der Sünde entbinden kann, während Johannes mehr die im Glauben gegebene Lebensgemeinschaft hervorhebt, ohne daß jedoch eine dieser beiden Seiten bei einem dieser Apostel ganz fehlte.

Was nun die Lehre des Jakobus und Paulus von den Bedingungen, an welche die Rechtfertigung des Menschen vor Gott von Seiten des Menschen geknüpft ist, betrifft, so herrscht zwischen beiden darin Uebereinstimmung, daß nach ihnen die Rechtfertigung des Menschen nicht von den Werken des mosaischen Gesetzes abhängig ist. Auch darin stimmen beide überein, daß sie nur dem in sich lebenskräftigen, in Werken wirksamen Glauben einen sittlichen Werth beilegen. Auch daß die Werke nicht erst äußerlich zu dem Glauben hinzukommen, daß dieser letztere nicht erst sein Leben von den Werken empfängt, vielmehr die Werke aus sich erzeugt, ist eine diesen beiden Lehrbegriffen gemein=

same Anschauung. Die Verschiedenheit liegt darin, daß nach Jakobus der Glaube zu der Vollendung, in der er fähig ist, die Rechtfertigung des Menschen zu bewirken, erst durch die Werke hingeführt wird, während er nach Paulus auch schon, ehe er die Werke aus sich erzeugt hat, die Rechtfertigung des Menschen bewirken kann. Jakobus, dessen Blick vorherrschend auf die Erscheinungsseite des christlichen Lebens hingerichtet ist, verkennt zwar nicht die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, aber die mehr principielle Auffassung des christlichen Lebens, wie wir sie bei Paulus haben, würden wir doch bei ihm vergebens suchen. Allerdings kann es nicht als die Lehre des Jakobus betrachtet werden, daß der Glaube, noch ehe er die Werke aus sich erzeugt hat, ohne allen sittlichen Werth ist. Dieses letztere gilt im Sinne des Jakobus nur von einem Glauben, der sich überhaupt unfähig erweist, ein neues göttliches Leben aus sich zu erzeugen, aber wohl legt er von seiner Auffassung des neuen Bundes als eines neuen Gesetzes aus dem Glauben, ehe er in Werken sich wirksam erwiesen hat, nicht den gleichen Werth als Paulus bei. Allerdings würde Jakobus nun gewiß, wenn er in einem ähnlichen Gegensatze wie Paulus seine Lehre von dem Verhältnisse des Glaubens und der Werke zur Rechtfertigung vorgetragen hätte, die Bedeutung des Glaubens mehr hervorgehoben haben, aber immer würde doch auch so seine Lehre mit der des Paulus sich nicht vollkommen decken. Allerdings wirken die Werke auch nach Paulus auf den Glauben zurück. Aber nicht in diesem Sinne lehrt Jakobus, daß die Werke zur Rechtfertigung hinzukommen müssen. Wie nun aber in der Lehre des Jakobus selbst Momente enthalten sind, welche weiter entwickelt von selbst auf die Lehre des Paulus hinführen, haben wir schon bei der Darstellung des Lehrbegriffs des Jakobus gezeigt. Eben dadurch aber wird auch der Gegensatz, der in dieser Frage zwischen der Lehre des Jakobus und des Paulus stattfindet, sehr gemildert.

Wenn auch von den drei Grundrichtungen des christlichen Lebens von Petrus, im Hebräerbriefe und in der Apokalypse besonders die Hoffnung, von Paulus der Glaube, von Johannes die Liebe hervorgehoben wird, so tritt uns doch bei keinem dieser Lehrbegriffe nur die eine dieser Grundrichtungen ausschließlich entgegen. So finden wir gerade bei Johannes eine Auffassung des Wesens des Glaubens, welche an Tiefe nur mit der paulinischen verglichen werden kann. Und bei Petrus und im Hebräerbriefe wurzelt doch die Hoffnung bestimmt im Glauben. Der Glaube ist nach der gemeinsamen Lehre der Apostel die Wurzel der Liebe und der Hoffnung. Allerdings hat nach Paulus und Johannes der Glaube die Liebe in einem allgemeineren Sinne schon zu seiner Voraussetzung, aber gerade in diesen Lehrbegriffen tritt auch der Unterschied zwischen der Liebe in diesem letzteren Sinne und der Liebe in ihrer eigenthümlich christlichen Bestimmtheit klar hervor. Allerdings tritt bei Jakobus der enge Zusammenhang, der zwischen der Liebe und dem Glauben stattfindet, nicht so klar als bei den übrigen Aposteln hervor, was damit zusammenhängt, daß die eigenthümlich christlichen Begriffe bei ihm weniger entwickelt

sind. Aber da doch auch nach ihm das neue Leben im Glauben wurzelt, die Liebe aber die Seele des neuen Lebens ist, so fließt auch nach Jakobus die Liebe aus dem Glauben. Aber am klarsten erhellt dieser Zusammenhang zwischen dem Glauben und der Liebe bei Johannes und Paulus. Ist im Glauben eine Lebensgemeinschaft mit Christus gegeben, ist diese Gemeinschaft aber eine Gemeinschaft der Liebe, so ist auch unmittelbar mit dem Glauben die Liebe gegeben. Insofern bei dem Apostel Johannes die Beziehung auf die noch zukünftige Vollendung des Heils am meisten zurücktritt, finden wir auch bei ihm die dritte Grundrichtung des christlichen Lebens, die Hoffnung am wenigsten hervorgehoben. Wenn indessen bei ihm nicht wie bei Petrus die Sehnsucht nach der noch zukünftigen Vollendung des Heils die Grundstimmung des christlichen Lebens ist, sondern vielmehr die Freude über den schon jetzt den Gläubigen zu Theil gewordenen Besitz des Heils, so ist doch auch nach ihm durch diese Freude die Sehnsucht nach einer noch innigeren Lebensgemeinschaft mit Christus keineswegs ausgeschlossen.

Das Reich Gottes. Während das Reich Gottes nach der gemeinsamen Lehre aller Apostel auch ein höheres Reich himmlischer Geister in sich schließt, umfaßt die Kirche nur die erlösete Menschheit und zwar in ihrer gegenwärtigen irdischen Entwicklung. Das Neue der Lehre der Apostel vom Reiche Gottes liegt aber darin, daß dieses letztere im neuen Bunde nicht mehr wie im alten Gegenstand der Sehnsucht für die Gläubigen ist, sondern durch Christus bereits gegründet ist, insofern durch ihn die Sünde besiegt worden ist und das göttliche Leben die Herrschaft in der Menschheit erlangt hat. Und gerade hierin herrscht auch vollkommene Uebereinstimmung zwischen den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen. Mit dem Gesagten steht auch nicht in Widerspruch, daß das Reich Gottes in den apostolischen Briefen noch als Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen erscheint, denn überall ist es doch nur die Vollendung des bereits durch Christus gegründeten Reiches, welches die Gläubigen hoffen. — Das Reich Gottes ist aber nach der gemeinsamen Lehre der Apostel ein rein inneres, unsichtbares, wie dies schon darin liegt, daß überall die Theilnahme am Heil an eine rein sittliche Bedingung, den Glauben geknüpft ist. Nur bei einer rein buchstäblichen Auffassung einzelner Züge der Apokalypse kann man in dieser Schrift eine andere Anschauung vom Wesen des Reiches Gottes finden, diese ist aber zugleich eine solche, welche mit der übrigen Lehre derselben sich nicht vereinigen läßt. Daß das Reich Gottes, wie es ein rein inneres, geistiges ist, so auch alle Völker umfaßt, ist allerdings von Paulus im Zusammenhang mit seiner Auffassung des neuen Bundes im Gegensatz zum alten mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, aber auch in dieser Beziehung hat Paulus nur Ideen reicher entwickelt, welche tief im inneren Wesen der christlichen Wahrheit begründet sind und der Lehre aller Apostel zu Grunde liegen. — Wenn nun auch die Beziehung auf ein Reich höherer, reiner Geister allen Aposteln gemeinsam ist, so tritt doch diese Idee nicht überall gleich stark hervor. Am meisten tritt sie zurück bei dem Apostel Johannes,

aber daß sie auch ihm nicht eine ganz fremde ist, läßt sich aus dem Evangelium leicht erweisen. Ueberall aber erscheint diese Lehre in Verbindung mit der Lehre vom Reiche Gottes. Die Apostel machen von ihr Gebrauch, um die einzige Würde Christi, sowie die Hoheit der Gläubigen, welche derselben Herrlichkeit theilhaftig geworden sind, die diese nie aus der Gemeinschaft mit Gott herausgetretenen Geister von Anfang an inne hatten, zu zeigen oder um das Werk Christi, durch welches überall die durch die Sünde gestörte Harmonie wieder hergestellt worden ist, zu verherrlichen.

Die Kirche. Der Begriff der Kirche ist allerdings der apostolischen Lehre nicht schlechthin eigenthümlich, wir finden ihn auch bereits in der Lehre Christi, aber doch hier noch viel weniger entwickelt, als in der Lehre der Apostel. Den Grund hiervon haben wir schon früher bezeichnet. Er liegt darin, daß erst, nachdem die Kirche durch Christus gegründet war, eine entwickeltere Lehre von derselben gegeben werden konnte. Ist das Reich Gottes während seiner irdischen Entwicklung ein unsichtbares, rein geistiges, so ist dagegen die Kirche eine auch in die äußere Erscheinung tretende, ihr inneres Wesen offenbarende Gemeinschaft. Gemeinsam ist aber allen apostolischen Lehrbegriffen die Auffassung der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen. Sie liegt in der Bezeichnung der Kirche als des Leibes Christi, wie sie dem Apostel Paulus eigenthümlich ist, in ihrer Bezeichnung als einer heiligen Behausung, wie wir sie bei Petrus finden, im Bilde vom Weinstock bei Johannes, endlich auch in der Idee des allgemeinen Priesterthums. Allerdings finden wir diese letztere Idee nicht überall so bestimmt ausgesprochen als bei Petrus und in der Apokalypse. Sie folgt aber unmittelbar aus der Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben und liegt der Auffassung aller Verrichtungen der Gläubigen als priesterlicher Thätigkeiten zu Grunde. Allerdings finden wir die Idee der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht unmittelbar bei Johannes, aber die Idee von dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen finden wir gerade bei ihm sehr bestimmt, wenn auch nicht gerade in dieser bestimmten Form wie bei Petrus. Die Gleichheit aller Gläubigen, wie sie aus ihrer für alle gleich unmittelbaren Verbindung mit Christus entspringt, hebt gerade Johannes mit besonderem Nachdruck hervor.

Ist hiernach die Auffassung der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen eine allen Aposteln gemeinsame, so würden nach der Lehre derselben auch nur diejenigen als Glieder dieser Gemeinschaft betrachtet werden können, in welchen Christus durch seinen Geist ein neues göttliches Leben gewirkt hat. Daß nicht in allen dieses Leben in der gleichen Reinheit und Stärke vorhanden, daß es ferner in allen Gläubigen ohne Unterschied noch getrübt ist, steht mit der bezeichneten Auffassung nicht in Widerspruch. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn auch solche, welche in gar keiner inneren Verbindung mit Christus stehen, als Glieder der Kirche betrachtet würden. Dies scheint nun aber wirklich in der Lehre der Apostel zu geschehen. Als Glieder der Kirche erscheinen auch solche, welche dieses höhere Leben entweder

überhaupt nie empfangen hatten oder aus Mangel an Wachsamkeit wieder zurückgefallen sind in das alte Leben der Sünde. Sollen wir nun deshalb von der bezeichneten Auffassung der Kirche als der Gemeinde der wahrhaft an Christus Gläubigen abgehen und die Kirche als die Gemeinschaft derer, welche sich, wenn auch nur äußerlich, zu Christus bekennen, als die Gemeinschaft der Getauften nach apostolischer Anschauung bezeichnen? Das letztere scheint namentlich bei Paulus bestimmt zu geschehen, wenn er bisweilen auf die Gesammtheit der Getauften Prädikate überträgt, welche nach der vorhin bezeichneten Auffassung nur von der Gesammtheit derer, in welchen Christus durch seinen Geist wirksam ist, ausgesagt werden können. Hierbei liegt indessen die Voraussetzung zu Grunde, daß die Getauften auch wirklich in aufrichtigem Verlangen nach dem Heil sich der Taufe unterzogen haben. Die Auffassung aber der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen liegt zu klar in der Bezeichnung der Kirche als des Leibes Christi vor, als daß wir davon abgehen könnten. Wenn daher die Apostel die Kirche einmal als die Gemeinschaft der äußerlich Getauften und sodann wieder als die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen auffassen, so löst sich der Widerspruch, der hierin scheinbar liegt, nur durch die Annahme, daß die Apostel zwischen einem engeren und einem weiteren Gebiet der Kirche unterschieden haben, so daß die Prädikate, welche dieser Gemeinschaft beigelegt werden, nur der Kirche in dem engeren Sinne, der Gemeinde der Gläubigen, im Sinne der Apostel gelten. Wie wir überhaupt bei Paulus die reichste und vielseitigste Entwicklung der Lehre von der Kirche finden, so lassen sich auch die bezeichneten Momente am klarsten aus seinen Briefen entwickeln. Freilich unterscheidet auch er nicht bestimmt zwischen einem engeren und weiteren Gebiete der Kirche, dies erklärt sich aber aus dem bei der Darstellung seiner Lehre schon von uns bezeichneten Grunde.

Nicht bei allen Aposteln finden wir die äußeren Vermittlungen der Theilnahme am Heil hervorgehoben. Zwar durch das Wort von Christus wird diese Theilnahme überall vermittelt bezeichnet. Und da doch nach Jakobus das neue, vollkommene Gesetz erst durch den Glauben an Christus seine das Innere des Menschen umbildende Kraft empfängt, so kann auch nach ihm die Theilnahme am Heil durch das Wort von Christus vermittelt betrachtet werden. Während wir aber von allen Aposteln den Glauben als die Bedingung der Theilnahme am Heil hervorgehoben finden, sind die äußeren Vermittlungen des Heils, Taufe und Abendmahl, nicht überall genannt. Dieses letztere finden wir überhaupt nur bei Paulus erwähnt und auch dieser ist nur durch eine besondere Veranlassung dazu bestimmt worden, das Wesen dieser heiligen Handlung näher zu bestimmen. Dagegen finden wir auch da die Taufe von ihm hervorgehoben, wo keine besondere Veranlassung zur Hervorhebung dieses Momentes sich nachweisen läßt. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, daß sich die ganze apostolische Lehre in den Gegensätzen: Welt und Reich Gottes, Sünde und Gnade bewegt. Hiernach mußte aber besonders die heilige Handlung hervorgehoben werden, durch deren Vermittlung der Mensch dem Reiche

Gottes überhaupt erst einverleibt wird. Das individuell paulinische liegt in dieser Beziehung nur darin, daß Paulus das Heraustreten aus dem alten Leben der Sünde und den Empfang eines neuen Lebens schärfer von einander unterscheidet und die beiden Akte des damaligen Taufritus, das Untertauchen und das Auftauchen aus dem Wasser, hiermit in Verbindung bringt.

Die Vollendung. Die Beziehung auf eine noch zukünftige Vollendung des Heils ist eine allen apostolischen Lehrtropen gemeinsame. Zwar wird nicht überall die Seite, nach welcher das Heil noch Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen ist, mit dem gleichen Nachdruck hervorgehoben. Am meisten tritt dieselbe bei dem Apostel Johannes zurück, daß sie jedoch auch hier nicht ganz fehlt, geht daraus hervor, daß auch dem Lehrbegriff dieses Apostels der Begriff der Hoffnung nicht fremd ist. Dieser Lehrbegriff zeigt besonders deutlich, daß mit der Wiederkunft Christi nicht etwas wesentlich von allem früheren verschiedenes eintritt, während wir bei Petrus, im Hebräerbriefe und in der Apokalypse den Gesichtspunkt besonders hervorgehoben finden, daß das Heil einer Vollendung noch bedarf. Bei Paulus finden wir beide Anschauungen gleich stark vertreten und dies zeigt deutlich, wie wenig sich dieselben gegenseitig ausschließen. Während nach Petrus nur die letzte, volle Erfüllung der Prophetie des alten Bundes noch Ziel der Hoffnung für die Gläubigen ist, unterscheidet umgekehrt Johannes von dem sittlichen Gericht, wie es schon jetzt vollzogen ist, das äußere Gericht am Ende der Tage, welches noch Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen ist.

Der Mittelpunkt aber dieses eschatologischen Lehrstücks ist bei allen die Wiederkunft Christi. Wenn bei Johannes die Beziehung auf diese Thatsache zurücktritt, so hängt dies damit zusammen, daß bei ihm die Seite, nach welcher das Heil noch Gegenstand der Hoffnung für die Gläubigen ist, überhaupt weniger hervorgehoben wird. Wo er aber auf die noch bevorstehende Vollendung des Heils hinblickt, da tritt auch bei ihm sogleich die Beziehung auf die Wiederkunft Christi hervor. Allerdings ist die Idee der Parusie Christi nicht der eigentliche Mittelpunkt der apostolischen Lehre. Nur bei Jakobus und Judas, wo kein anderes Moment aus dem Werke Christi ausdrücklich hervorgehoben wird, könnte dies der Fall zu sein scheinen. Ueberall da, wo die Lehre vom Heil nach seiner objectiven Seite mehr entwikkelt ist, treten andere Seiten des Werkes Christi mehr in den Vordergrund. Jedenfalls würde auch die bezeichnete Ansicht nicht auf alle apostolischen Lehrbegriffe passen, da nicht überall die Beziehung auf die Parusie so hervortritt, wie bei Petrus. Aber überall bildet allerdings die Wiederkunft Christi den Mittelpunkt der Lehre der Apostel von der Vollendung des Heils. Dies ist auch da der Fall, wo wie in der Apokalypse und bei Paulus mit der Parusie noch nicht sogleich die letzte Vollendung aller Dinge eintritt. Von allen Aposteln wird aber die Wiederkunft Christi als eine nahe bevorstehende betrachtet. Die Annahme eines späteren Zeitpunktes des Eintrittes dieses Ereignisses, wie wir sie nur im zweiten Petrusbriefe finden, muß gerade als

ein sicheres Zeichen der späteren Abfassungszeit dieses Briefes betrachtet werden. Allerdings muß dem Eintritt der Parusie nach der Apokalypse der Sieg des Reiches Christi über die beiden antichristlichen Mächte, das Judenthum und Heidenthum, nach Paulus die Durchdringung dieser beiden Völkergebiete mit dem Evangelium vorangehen, aber dieser Entwicklungsproceß, wie jener Sieg wird als ein schnell erfolgender betrachtet. Herrscht hierin vollkommene Uebereinstimmung zwischen der Lehre der verschiedenen Apostel, so scheint dagegen in Bezug auf die der Wiederkunft Christi vorangehenden Ereignisse ein Widerspruch zwischen der Lehre des Paulus und der der Apokalypse stattzufinden. Während Paulus eine innere Durchdringung dieser beiden Völkergebiete mit den Kräften des Reiches Gottes verkündet, weissagt die letztere einen äußeren Sturz des Judenthums und Heidenthums. Und dieser Gegensatz scheint mit dem anderen eng zusammenzuhängen, daß in einzelnen Stellen der paulinischen Briefe die allgemeine Wiederbringungslehre bestimmt enthalten zu sein scheint, während dagegen in der Apokalypse die Idee einer ewigen Verdammniß bestimmt ausgesprochen ist. Was indessen den zuerst bezeichneten Gegensatz betrifft, so geht doch auch nach Paulus der Parusie Christi die Herrschaft des antichristlichen Bösen voran, umgekehrt weissagt aber auch die Apokalypse die Umkehr eines großen Theiles des jüdischen Volkes und die durch die göttlichen Strafgerichte über das antichristliche Rom bewirkte Bekehrung der für das Heil Empfänglichen aus der Heidenwelt. — Daß der Gegensatz des Reiches der Welt gegen das Reich Gottes gerade in den der Parusie unmittelbar vorangehenden Zeiten in seiner ganzen Schärfe hervortreten wird, ist eine dem Apostel Paulus, Johannes und der Apokalypse gemeinsame Anschauung, von der sich aber auch sonst einzelne Spuren finden. Auch darin stimmen die bezeichneten Apostel überein, daß der bewußte und planmäßige Kampf gegen das Reich Gottes, wie er in der der Parusie vorangehenden Zeit stattfinden wird, von einem Einzelnen geleitet werden wird. Während dagegen in der Apokalypse der Antichrist als ein weltlicher Fürst, der die christliche Kirche mit Gewalt unterdrückt, aufgefaßt ist, steht nach dem Apostel Johannes der Antichrist an der Spitze einer Macht, welche mit geistigen Mitteln das Reich Gottes bekämpft. Diese Verschiedenheit in der Auffassung des Antichrists hängt damit zusammen, daß nach der Apokalypse eine äußere, weltliche Macht das Ungöttliche repräsentirt, während der Apostel Johannes Erscheinungen auf dem geistigen Gebiet bekämpft, zugleich aber zeigt diese Verschiedenheit, daß die Idee vom Antichrist mehrfache Gestaltungen zuließ.

Da nun die Vollendung des Reiches Gottes nach der Lehre der Apostel mit der Parusie eintritt, die Parusie aber von ihnen als eine nahe bevorstehende erwartet wird, so erklärt es sich hieraus, daß sie auf den Zustand, der zwischen dem Tode des einzelnen Gläubigen und der Parusie in der Mitte liegt, meist nicht näher eingehen. Wo dies aber der Fall ist, da tritt auch die Idee einer mit dem Tode des einzelnen Gläubigen beginnenden Vollendung seines höheren Lebens hervor. Nach der gemeinsamen Lehre des P a u l u s, J o h a n n e s, des

Hebräerbriefes und der Apokalypse tritt der einzelne Gläubige unmittelbar mit seinem Tode in eine höhere, innigere Gemeinschaft mit Christus ein, als sie im irdischen Leben möglich ist. Die Auffassung des Zustandes zwischen dem Tode des einzelnen Gläubigen und der Parusie Christi als eines Zustandes der Gebundenheit des höheren Lebens ist durch die gemeinsame Lehre dieser Apostel ausgeschlossen. Dagegen findet sich für die in 2 Cor. 5, 1. enthaltene Anschauung einer bei dem Tode des einzelnen Gläubigen eintretenden Verklärung auch des Leibes nichts Analoges in der Lehre der übrigen Apostel. Denn wo sonst die Apostel dieses Moment der Verklärung des Leibes überhaupt hervorheben, da wird dieselbe auch als eine bei der Parusie erst eintretende bezeichnet. Aber da auch von Paulus sonst überall die Verklärung des Leibes mit der Wiederkunft Christi in Verbindung gebracht wird und zwar nicht bloß in den dem zweiten Corintherbriefe vorangehenden Briefen, sondern auch in den späteren, so steht auch in der paulinischen Lehre die bezeichnete Anschauung isolirt da. Diese Schwierigkeit darf uns aber nicht bewegen, von der einfachsten und natürlichsten Auslegung der Stelle 2 Cor. 5, 1. abzugehen. Vielmehr muß es der Dogmatik überlassen bleiben, zu versuchen, ob die beiden einander scheinbar widersprechenden Anschauungen nicht dennoch eine Ausgleichung zulassen. —

Da wo dieses eschatologische Lehrstück überhaupt weniger entwikkelt ist, wird auch nicht bestimmt zwischen der Parusie und der letzten Vollendung aller Dinge unterschieden. Dieses letztere ist nur bei Paulus und in der Apokalypse der Fall. Nach beiden liegt zwischen der Wiederkunft Christi und dem Endgericht noch ein Zeitraum in der Mitte, nur daß bei Paulus die Dauer desselben ganz unbestimmt bleibt, während er in der Apokalypse jedenfalls als ein sehr langer aufgefaßt ist. Nach Paulus aber und nach der Apokalypse erfolgt die Vernichtung des Antichrists unmittelbar mit der Wiederkunft Christi, und auch darin stimmen beide überein, daß die Gläubigen zuerst und zwar gleich bei der Parusie Christi auferweckt werden. Nur ist in der Apokalypse diese gleich bei der Wiederkunft Christi erfolgende Verklärung nur auf einen Theil der Gläubigen beschränkt gedacht, während sie nach Paulus alle umfaßt. Aber auch nach Paulus muß wie nach der Apokalypse die Auferweckung der Ungläubigen mit dem Weltgericht zusammenfallen. Hiernach liegt auch bei Paulus die Unterscheidung einer ersten und zweiten Auferstehung, wie wir sie in der Apokalypse finden, zu Grunde. Daß zwischen der Parusie Christi und dem Weltgericht ein Zeitraum noch in der Mitte liegt und daß in diesen Zeitraum die Vernichtung der dem Reiche Gottes feindselig widerstrebenden Gewalten fällt, darin stimmen Paulus und die Apokalypse überein. Daß aber diese Vernichtung erst nach einem längeren Zeitraum beginnt, ist eine der Apokalypse eigenthümliche Anschauung. Da nach Paulus bei der Wiederkunft Christi bereits alle Gläubigen der Verklärung theilhaftig werden, die Lehre der Apokalypse aber vom 1000jährigen Reiche zu ihrer Voraussetzung hat, daß nur ein Theil der Gläubigen bei der Parusie verklärt wird, so werden sich auch die beiden bezeichneten An=

schauungen schwer mit einander vereinigen lassen. — Wie der Gegensatz zwischen dem Reiche der Finsterniß und dem Reiche des Lichts nach der Lehre der Apostel kein von Ewigkeit her bestehender ist, so ist er auch nicht ein ewig währender. Das Böse, welches schon durch die Erscheinung und Wirksamkeit Christi im Fleische principiell besiegt ist, geht seiner endlichen völligen Vernichtung durch das Weltgericht entgegen. Auch da, wo wie bei Johannes die Idee eines durch die Geschichte immer fortgehenden sittlichen Gerichts mehr hervorgehoben wird, fehlt die Idee des Endgerichts doch nicht ganz. Wo nun dieses eschatologische Lehrstück überhaupt weniger entwickelt ist, wird dieses letzte Gericht unmittelbar mit der Parusie Christi eintretend gedacht. Dagegen fällt nach Paulus und der Apokalypse die Wiederkunft Christi und das Endgericht nicht unmittelbar zusammen. Da nun das Endgericht das Vorhandensein des Bösen noch voraussetzt, die Idee eines letzten Gerichts aber eine allen Aposteln gemeinsame ist, so muß nach der Lehre derselben der Widerspruch des Reiches der Welt gegen das Reich Gottes noch bis zum Weltgericht fortdauernd gedacht sein. Daß es nun nach dem Weltgericht der göttlichen Gnade noch gelingen wird, die in diesem Gericht Verdammten zur Theilnahme am Heil zurückzuführen, ist von Jakobus, Petrus, Johannes und dem Hebräerbriefe nirgends ausdrücklich gelehrt. Es würde diese Vorstellung geradezu ausgeschlossen werden, wenn wir annehmen dürften, daß nach ihrer Lehre durch das Weltgericht der Zustand des Einzelnen für immer entschieden sei. Diese letztere Vorstellung ist in der Apokalypse bestimmt ausgesprochen und auch bei Paulus fehlt es nicht an Stellen, in denen dieselbe sich findet. Dagegen scheint in anderen Stellen nach der natürlichsten Auffassung derselben die allgemeine Wiederbringungslehre enthalten zu sein. Da jedoch die Auslegung dieser Stellen selbst noch streitig ist, so kann diese Lehre doch nicht mit Sicherheit als eine paulinische bezeichnet werden.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

| BS2525 | 19642 |
| --- | --- |
| .M55 | Messner |
| | Die lehre der apos- |
| | tel |

Brückner

BS2525
.M55

19642